# DIE EINHEITLICHKEIT

DES

# BUCHES DANIEL

---

INAUGURALDISSERTATION

ZUR ERLANGUNG

DER WÜRDE EINES LICENTIATEN DER THEOLOGIE

DER HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

ZU GIESSEN

VORGELEGT VON

AUGUST FREIHERRN VON GALL

KANDIDATEN DER THEOLOGIE

GIESSEN

1895

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538110_0041

Eine der wichtigsten Aufgaben der modernen alttestamentlichen Kritik ist, die biblischen Bücher auf ihre Entstehung hin zu untersuchen. Es hat sich uns ergeben, dass die Mehrzahl der uns im Kanon des Alten Testaments überlieferten Schriften eine sehr verwickelte Entstehungsgeschichte gehabt hat. Die meisten sind aus Bestandteilen von oft sehr verschiedener Art, Herkunft und Abfassungszeit zusammengesetzt. Da liegt es nun sehr nahe, auch das Buch Daniel darauf hin zu prüfen. Dieses biblische Buch zerfällt offenkundig in zwei Teile, die anscheinend nichts miteinander zu thun haben: Von C. 1—6 lesen wir Erzählungen, von C. 7—12 Offenbarungen und Visionen, sog. Apokalypsen. Dazu kommt, dass das Buch von 2, 4 an bis C. 7 in aramäischer, dagegen der Rest in hebräischer Sprache geschrieben ist. Da liegt es denn nicht zu fern, die Schwierigkeiten, die die Verschiedenheit des Inhaltes und der Sprache, sowie die Diskrepanz seines Inhaltes mit der von der Überlieferung angenommenen Abfassungszeit darbieten, durch die Annahme zu beseitigen, dass es seine jetzige Gestalt durch Zusammenarbeitung älterer Quellen erhalten habe.

Der erste, der meines Wissens an der Einheitlichkeit des Buches Daniel zweifelte, war Bar. Spinoza in dem tractatus historisopoliticus X[1]. Er sagt daselbst: Transeo ad Danielis librum; hic sine dubio ex capite 8 ipsius Danielis scripta continet. Undenam autem priora septem capita descripta fuerint, nescio. Possumus suspicari, quandoquidem praeter primum Chaldaice scripta sunt, ex Chaldaeorum Chronologiis. Also der Grund, weshalb Spinoza zweifelte, war die Verschiedenheit der Sprachen, in denen das Buch Daniel geschrieben ist.

Auch Newton schied C. 1—6 von den übrigen Bestandteilen des Buches. Er hielt sie nicht von Daniel, dem Verfasser von

[1] Ausgabe von Vloten u. Land, Haag 1882, B. I, S. 508.

C. 7—12 geschrieben, und zwar aus ähnlichen Gründen wie Spinoza. In seinen observations upon the prophecies of Daniel and the apokalypse of St. John[1] sagt er: „The book of Daniel is a collection of papers written at several times. The six last chapters contain Prophecies written at several times by Daniel himself: the six first are a collection of historical papers written by others. The fourth chapter is a decree of Nebuchadnezzar. The first chapter was written after Daniel's death: for the author saith, that Daniel continued to the first year of Cyrus; that is, to his first year over the Persians and Medes, and third year over Babylon. And for the same reason, the fifth and sixth chapters were also written after his death. For they end with these words: So this Daniel prospered in the reign of Darius and in the reign of Cyrus the Persian. Yet these words might be added by the collector of the papers, whom I take to be Esra."

Nicht viel weiter ist Beausobre[2] gekommen. Aus scheinbaren Widersprüchen schliesst er: „que les VI premiers chapitres de Daniel ne sont pas de lui. Ce n'est qu'au chap. VII que commence le livre de ce prophète. C'est-là qu'il parle lui-même comme les prophètes ont accoutumé de faire et qu'il écrit ses visions. Ce qui précède sont des histoires où il a part, et que des Juifs postérieurs ont joint à ses prophéties. C'est une question à examiner." Aber zu diesem letzteren kommt er nicht. Beausobre hat ausdrücklicher als Newton den Umstand betont, dass der Verf. in den sechs ersten Kapiteln von Daniel nicht wie in C. 7—12 in der ersten, sondern in der dritten Person erzählt. Aber Daniel bleibt auch für ihn noch der Autor von C. 7—12.

Dass aber Michaelis, wie Bevan will[3], eine Annäherung an eine kritischere Prüfung des Daniel gemacht habe, kann ich nicht finden. Wenn jener C. 3—6 für bedenklich erachtet[4], so hat dieses seinen Hauptgrund in der Unwahrscheinlichkeit der Erzählungen und erst in zweiter Linie in den vielen Momenten,

[1] London 1732. S. 10. [2] Remarques sur le nouveau Testament. La Hate 1742. S. 70. [3] the book of Daniel S. 6. [4] „deutsche Übersetzung des Alten Testaments" 1781. 10. Teil. Anmerkungen zum Propheten Daniel S. 22.

welche nicht auf die babylonische Zeit passen. So war Michaelis der erste, der hingewiesen hatte auf die vielen persischen Wörter, „die man vor Cyri, und die griechischen, die man vor Alexanders des Grossen Zeit kaum erwarten möchte."

Kritisch aber nicht recht glücklich in seiner Kritik ging Bertholdt vor[1]. Er greift die zwei schon von früheren herausgestellten Momente der Verschiedenheit der Sprache und der erzählenden Person auf und zeigt an Widersprüchen aller Kapitel untereinander die Existenz von neun verschiedenen Quellen. Solche Widersprüche findet er u. a. bei einer Vergleichung von 1, 21 mit 10, 1; von 1, 1 mit 2, 1 und von C. 5 mit C. 2. Ausserdem findet er eine „Verschiedenheit des Vortrags und des Stils", die er nur als „die Erzeugnisse verschiedener Verfasser" verstehen kann[2]. Die neun Quellen sind ihm C. I. II. III, 1—30. III, 31—IV, 34. V—VI. VII. VIII. IX. X—XII. Die Entstehung dieser Abschnitte fällt in die Zeit von Artaxerxes Longimanus bis unter Antiochus IV Epiphanes herab, während die Sammlung des Ganzen wohl vom Verf. des spätesten Teiles veranstaltet worden ist[3]. Bertholdt war derjenige, welcher definitiv mit der Autorschaft Daniels gebrochen hat. Trotzdem hat sich seine Theorie nicht zu behaupten gewusst. Ihre innere Unmöglichkeit trotz scheinbarer Gründe war zu offenkundig.

Derjenige, von dem alle die abhängig sind, welche jetzt noch das Buch Daniel in verschiedene Bestandteile zerlegen, ist Eichhorn[4]. Seine Thesis fasst er dahin zusammen[5]: „Ein früherer Jude zeichnete auf, was die Tradition von Daniel und seinen drei Freunden meldete; ein späterer Jude aus den Zeiten kurz nach Antiochus Epiphanes, der den von seiner Nation erlebten Drangsalen der früheren und späteren Zeit ein prophetisches Gewand umwerfen wollte, stellte sie der Täuschung wegen seiner Kunstkomposition voran und band sie durch die früheren Lebensansichten von Daniel (im ersten Kapitel) mit seinen prophetischen Einkleidungen der Gesichte zu einem Ganzen." Eichhorn stellte schliesslich noch einmal alle Gründe,

---

1 Daniel aus dem Hebr.-Aram. neu übersetzt und erklärt. 1806. B. I. S. 49. 2 a. a. O. S. 56. 3 S. 84. 4 Einleitung in das Alte Testament. 1824. B. IV. 5 S. 515.

die von Spinoza an für seine Ansicht aufgebracht sind, zusammen. Fest steht, dass „der Ordner unsres gegenwärtigen Daniels", also der Verf. von C. 7—12, „nicht vor Antiochus Epiphanes gelebt haben" kann. Auf seine Rechnung sind nach Eichhorn auch C. 1 und 2, 1—3 zu setzen[1]. Was dagegen C. 2—6 anlangt[2], so wirkte die Entdeckung von Michaelis nach. Eichhorn erkannte, dass die Aufzeichnung der in diesem Abschnitte berichteten Erzählungen nicht mit ihrem Ereignis gleichzeitig gewesen sein konnte. „Denn sie sind zu einer Zeit aufgeschrieben worden, da schon griechische Worte in die morgenländische Sprache aufgenommen waren; also, geraume Zeit nach Cyrus, nachdem der nähere Verkehr zwischen dem Orient und Griechenland seinen Anfang genommen hatte, ungefähr um die Zeit, da die Bücher Esther und Esra abgefasst worden sind, wie die hier, wie dort, eingemischten griechischen Worte beweisen."

Diesem Resultate Eichhorns setzten die modernen Gelehrten ein anderes entgegen, wonach das ganze Buch ein einheitliches sei und durchweg aus der Makkabäerzeit stamme. Diese Ansicht ist jetzt fast allgemein im Lager der alttestamentlichen Kritiker. Dagegen wurde die Unterscheidung von Quellen von solchen Theologen beibehalten, die von der traditionellen Auffassung ausgegangen sind, so dass die Kritik von ihnen zur Vermittlung benutzt wurde.

So griff man denn vielfach auf dieser Seite zu einem letzten Refugium, zu — Interpolationen, sobald der Inhalt der Verse thatsächlich unhistorisch war. So finden wir in Lenormants Histoire ancienne de l'orient[3] den Satz: „Au reste, quand il s'agit des données historiques contenues dans le livre de Daniel, il ne faut jamais oublier ce fait capital que si ce livre est parfaitement authentique et incontestablement écrit à Babylone, nous n'en possédons plus le texte original dans un état intact, mais seulement un remaniement écrit en partie en syro-chaldaique, et fait vers le III^e siècle avant l'ère chrétienne, par un transcripteur ignorant de l'histoire, qui a commis des interpolations et plusieurs confusions manifestes dans les noms des rois babyloniens." Den C. 2—6 hat Lenormant denn auch

---

1 S. 519. 2 S. 517. 3 B. IV. S. 438, Note.

einen grossen Teil seines Buches „la divination et la science des présages chez les Chaldéens“ (Paris 1875) gewidmet. Diese Kapitel sind unter den Achämeniden geschrieben, aber möglichst nahe der Zeit der Ereignisse. Sie geben „un tableau très exact de la cour de Babylone sous Nabuchodonossor et ses successeurs; ils ont une valeur historique considérable et que leur comparaison avec les textes cunéiformes ne rend plus possible à contester.“[1] Natürlich, was sich dieser Auffassung gemäss nicht in den Text fügt, ist unecht oder späterer Zusatz. Persische Titel sind so an Stelle der assyrischen getreten, und schliesslich ist das ganze Werk (C. 2—6) unter den Seleuciden ins Aramäische übersetzt worden.

Die grosse Willkür, die bei einer solchen Annahme von Interpolationen herrscht, kann man auch deutlich bei Koehler sehen, der, um die Echtheit des zweiten Teiles des Danielbuches zu retten, 7, 1. 2. 10, 1. 8, 1. 9, 1. 2 einfach streicht[2].

Aber was nun der Massstab ist, nach dem einer, der nicht das χάρισμα τῆς διακρίσεως hat, solche unechte Stellen herausbekommen kann, wird uns nicht verraten. Ja selbst im eignen Lager ist man sich im kleinsten Kreise nicht darüber einig, was denn nun ausgeschaltet werden muss, damit der wahre unverfälschte Daniel übrig bleibt.

So bescheidet sich schliesslich v. Orelli[3] mit den Worten: „Eine sichere Ausscheidung dessen, was dem alten Daniel angehört habe, ist freilich im einzelnen nicht möglich.“

Die Unmöglichkeit einer solchen Art von Kritik, die auf Willkür hinausläuft, sah man denn auch auf dem rechten Flügel ein. So ging man hier fast ein Jahrhundert rückwärts und schloss sich jenen älteren Theologen an, die einst mit kritischerem Geiste grössere Quellen herausgefunden hatten. Der, von dem diese moderne vermittelnde Richtung besonders abhängt, ist, wie schon bemerkt, Eichhorn. Gewichtigere Gründe als er, haben seine Nachfolger nicht vorgebracht, und was sie wirklich neu zur Begründung ihrer Ansicht angeführt haben,

---

1 S. 220. 2 Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testaments. 1892. B. III. S. 537. 3 Die alttestamentl. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches. 1882. S. 516.

ist nicht von der Wucht wie das alte Bollwerk. Meinhold und Strack[1] kann man als die Repräsentanten der Theorie ansehen, dass das Buch Daniel nicht einheitlich sei. Andere namhafte Theologen dürften nicht bekannt sein. Beide haben von der modernen Kritik das unumstössliche Resultat angenommen, dass C. 7—12 nur aus den Zeiten der ersten Makkabäer, aus den Tagen des Antiochus Epiphanes, stammen können. Dagegen stammen C. 2—6 aus früherer Zeit von einem früheren Verfasser. Allerdings können sie nicht aus jener Zeit stammen, in der ihre Erzählungen spielen. Über die griechische Zeit hinauf will aber keiner von beiden gehen. Strack nimmt an[2], dass „wenigstens seit der Zeit Alexanders des Grossen ein aramäisches Buch von Danielgeschichten vorhanden war, und dass dieses zur Zeit des Antiochus Epiphanes mit dem ad hoc neu geschriebenen Buche der Visionen zusammengearbeitet wurde". Ist Meinhold in seiner Dissertation[3] in Bezug auf die Entstehung der Kapitel 2—6 noch für die Zeit kurz vor Alexander dem Grossen eingetreten, so ist er doch in zwei weiteren Schriften[4] um einige Jahrzehnte weiter hinuntergegangen. „Einige Anzeigen scheinen in die makedonische Zeit zu führen, aber es ist kein Grund vorhanden, unter die Zeit von 300—250 hinabzugehen."[5] Oder „etwa um 300 (höher hinaufzugehen gestatten die griechischen Worte in C. 3 und 5, 29 nicht) entstand eine aramäische Schrift, welche an den auf Überlieferung zurückgehenden Geschichten zu zeigen suchte . . ."[6] Beide, Strack und Meinhold, haben nun auch ihre Gründe, die sie veranlassen, C. 2—6, nicht wie die anderen Kritiker, in die makkabäische Zeit zu setzen und so die Einheit des Buches festzulegen, sondern sie in die makedonische Zeit zu setzen. Zwar sind dieselben in den Kommentaren der Gegner und den Einleitungswerken über das Alte Testament besprochen und zu widerlegen

---

[1] cf. das S. 40 Anm. über Strack bemerkte. [2] Handbuch der theologischen Wissenschaft. 1885. B. I. S. 173. [3] Die Komposition des Buches Daniel, ein kritischer Versuch. Grfsw. 1884. [4] Zur Erklärung des Buches Daniel. Heft I, Dan. 2—6. Lpz. 1888. und im „kurzgefassten Kommentar z. d. H. Schr. A. u. N. T." Nr. 8. 1889. [5] Erkl. S. 70. [Im ff. citiere ich nur diese Abhandlung Meinholds, wo nicht ausdrücklich das Gegenteil vermerkt wird.] [6] Komm. S. 262.

versucht worden, zwar meint Bevan[1]: this theory is examined and, in my opinion, completely refused by Budde in the „theologische Litteraturzeitung" for 1888, No. 2, aber dem ist doch nicht ganz so. Budde betont mit Recht ein wichtiges Missverständnis Meinholds, aber es ist nur eines; und gerade auf das, worauf es hauptsächlich ankommt, auf die falsche Bestimmung der Tendenz von C. 2—6, geht er gar nicht ein. Was die Einleitungswerke betrifft, so konnten sie nur die Grundlinien der verschiedenen Ansichten markieren und sich auf das Detail nicht allzuviel einlassen. In ihnen haben wir keine ernstliche Widerlegung der Ansichten Stracks und Meinholds. Selbst Kuenen ist vielleicht hier der sonst kaum gerechtfertigte Vorwurf zu machen, dass er nicht genug auf den Gegner eingegangen ist.

Im folgenden soll nun versucht werden, durch den Nachweis der Einheitlichkeit des Danielbuches auch die Frage nach den Quellen zu erledigen.

Wir werden in einem I. Teile C. 2—6 des Buches zu betrachten haben, d. h. wir müssen sehen, ob diese Kapitel wirklich in makkabäischer Zeit entstanden sind, oder ob früher, etwa zur Zeit des Grossen Alexanders. Wir werden hier zuerst (a) zeigen müssen, dass Meinhold von einer nicht richtigen Bestimmung der Tendenz des Abschnittes ausgegangen ist. Dem gegenüber ist nun auch (b) positiv die wirkliche Tendenz der Erzählungsstücke nachzuweisen. Wir sehen auf diese Weise, welche historische Einkleidung der Verf. seinen Gedanken gegeben hat. Beachtet man die Charakteristik, die er von den handelnden Personen giebt, und die Situation, in der er sie auftreten lässt, so erfahren wir auch hieraus etwas über die Absichten des Verfassers und werden damit (c) in die makkabäische Zeit gewiesen. Dieses ist nun an jedem einzelnen Kapitel noch des näheren zu zeigen. Hier sind auch die Bedenken Meinholds und Stracks gegen einen solchen Abfassungstermin zu erledigen.

Durch das bis jetzt gewonnene Resultat ist auch im Princip die Ansicht Bertholdts widerlegt, der in diesem Abschnitte vier

---

[1] S. 23, Note 1.

Quellen findet. Die Bedenken, die er hat, sind leicht zu entkräftigen (d).

In einem II. Teil haben wir C. 7—12 zu betrachten. Wir haben nachzusehen, ob die messianische Hoffnung, welche in vier Abschnitten überliefert ist, bis ins einzelne hinein unter sich übereinstimmt. Ist dieses der Fall, so ist auch hiermit — ganz abgesehen von den formellen Beziehungen — die Einheitlichkeit auch dieses Abschnittes erwiesen. Wieder gegen Bertholdt, der auch hier vier Quellen findet.

In einem III. Teil haben wir das Verhältnis von C. 7—12 zu C. 2—6 zu untersuchen. Wichtig ist da vor allen Dingen die messianische Hoffnung in C. 2. Aber es lässt sich nun auch das Verhältnis der Zukunftserwartungen der Offenbarungen zu der Tendenz der Erzählungen bestimmen. Wir finden hier, dass der erste Teil des Buches dieselbe eigentümliche Gestalt der messianischen Hoffnung darbietet wie der zweite. Auf die formelle Verwandtschaft der einzelnen Kapitel untereinander werden wir jeweilig bei der Vergleichung der einzelnen Abschnitte kommen.

Am Schluss unserer Arbeit werden wir dann noch kurz den Aufbau des Ganzen zu behandeln haben. Daraus werden wir sehen, ob das Buch von einem Verf. zu gleicher Zeit veröffentlicht worden ist, oder ob es besser ist, mit Reuss an „Flugblätter" zu denken.

Für uns ist nun auch das Problem der Zweisprachigkeit des Buches ganz anders gestellt wie für die früheren, und fällt so aus dem Rahmen unserer Arbeit heraus.

Ausser einem grösseren Abschnitt, den wir dann erst betrachten, ist so das ganze Buch ein einheitliches Werk.

## I.

### *a.*

„Die Bedeutung von Dan. 2, 4$^{b}$—6" d. h. doch die Tendenz, die Abzweckung, weshalb diese Geschichten hier erzählt werden — ganz abgesehen davon, ob sie dem thatsächlichen Verlauf entsprechen oder gar nur freie Dichtung sind —, fasst Meinhold am Schlusse des ersten Teiles seiner Untersuchung

dahin zusammen[1]: „Israel unter den Heiden vergiss deiner Pflicht nicht, alle Nationen zu Gott zu führen. Erfülle das Gebot der Liebe zu Gott und den Mitmenschen, so wirst du deiner Aufgabe nachkommen und herrlich belohnt werden. Dein Gott wird dich erretten aus allen dir aus diesem Gebot erwachsenden Nöten, ja er wird dich hoch zu Ehren bringen wie einst Daniel und seine Genossen.“ Worauf es Meinhold ankommt, ist klar: „die grosse Pflicht des Gottesvolkes ist, durch treues Anhangen an seinem Gott, auch die Heiden zu gewinnen, im Übrigen der Heidenwelt mit Wohlwollen und Liebe entgegenzukommen.“[2] Die Juden sollen zur Missionspflicht an den Heiden gemahnt werden, wie M. es auch deutlich in seinem Komm.[3] ausspricht.

Diese Tendenz wird nach M. durch den Umstand bedingt, dass unsre Schrift nicht für Heiden, sondern für Juden geschrieben sei. „Den Heiden würde sie eine Ermahnung bieten, dem gewaltigen und gerechten Gott der Judaer zu huldigen, den Juden die rechte Aufgabe Israels den Heiden gegenüber zu zeichnen.[4] Sodann aber — und das ist das wichtigste — weisen M. die Schlussworte eines jeden Abschnittes zur „rechten Erkenntnis und Würdigung“ desselben.[5] Sie zeigen ihm, „dass nicht der Nachdruck auf einer aus der Geschichte sich ergebenden Nutzanwendung ruht, sondern auf dem Eindruck, welchen die grossen Thaten Gottes auf das Heidentum machten.“[6] Es dazu zu bringen, ist aber der Beruf Israels. Dieser Gedanke aber ist durch die babylonische Gefangenschaft gezeitigt worden, wie Dt. Jesaja lehrt.[7]

Zunächst muss nun Israel die Einheit Gottes den Heiden zum Bewusstsein bringen. Diese wird ihnen in allen Geschichten durch einen einzigen Zug dargethan, durch „die öffentliche Ohnmachtserweisung aller Götzen im Gegensatz zu der Macht des Gottes Israels.“[8] So liegt nach M. in C. 2 der Hauptton auf der Ohnmacht der Chaldäer und ihrer Götzen und der Macht des jüdischen Gottes.“[9] Und dieses in ersten Linie deshalb, weil die Traumdeuter der Heiden nicht den Traum zu deuten verstehen, da ihre Götter machtlos sind. Allein Daniel,

---

1 a. a. O. S. 20. 2 ib. S. 10. 3 S. 262. 4 a. a. O. S. 10. 5 a. a. O. S. 9. 6 a. a. O. S. 6. 7 a. a. O. S. 10. 8 a. a. O. S. 11. 9 S. 6.

der Diener des wahren Gottes, hat die Macht dazu. Die Folge davon ist, dass Nebukadnezar tiefgerührt sich vor Daniel verneigt und ihm opfert. Mit den Worten: „Wahrheit ist es, dass euer Gott der Gott der Götter ist und der Herr der Könige, und dass er Geheimnisse offenbart, denn du hast vermocht zu offenbaren dieses Geheimnis“ (2, 47), bekennt er aber zugleich, dass das begonnene Missionswerk Daniels an ihm schon Wurzel gefasst hat, wenn auch noch etwas heidnischer Sauerteig in ihm zurückgeblieben ist. Aber denselben hätte nach M.[1] Daniel ja nicht ausfegen dürfen, da er sonst der ganzen Sache geschadet hätte.[2]

„Mehr sagt schon C. 3“, für Meinhold nämlich.[3] Die Errettung der drei Männer aus dem Feuerofen thut das Ihrige. Nebukadnezar preist nicht nur Gott, der wieder einmal sich mächtig erwiesen habe, sondern erlässt auch einen Ukas, dass jeder, wessen Volk, Völkerschaft und Zunge er auch sei, welcher ein Wort[4] gegen den Gott Sadrachs, Mesachs und Abed-Negos sage, es mit seinem Blut büssen müsse, und sein Haus solle zum Misthaufen gemacht werden, denn es gebe keinen andern Gott, der so erretten könne“ (3, 29). War 2, 47 der Gott der Juden nur der Gott der Götter, so erscheint er hier „doch schon als mehr denn nur als ein primus inter pares“[5]

„Es ist also wieder der Eindruck und die Wirkung auf das Heidentum die Hauptsache.“[6]

Nebukadnezar ist also auf dem besten Wege ein gläubiger Jude zu werden, wenn auch nur ein σεβόμενος τὸν θεόν. Das letzte, was über sein Leben nun noch das Buch Daniel bringt, zeigt: das Missionswerk an ihm ist gelungen. Nachdem er wegen seines Hochmutes von Gott dazu verurteilt worden war, sieben Jahre lang wie ein Tier und unter Tieren zu leben, und schliesslich auch glücklich den Verstand wieder bekommen hat, preist er „den Höchsten“ und „lobt den Ewiglebenden, dessen Macht eine ewige ist, und dessen Herrschaft von Geschlecht zu Geschlecht geht“ (4, 31). So lobt, dankt und preist er „den König des Himmels, dessen Thaten wahr, und dessen Wege

---

[1] S. 12. [2] das erinnert an die Praxis der Jesuiten in Indien! [3] S. 6 u. 10. [4] lies שְׁלָה. [5] S. 12. [6] S. 58.

gerecht sind, und der die hochmütig wandelnden zu demütigen vermag." (V. 34). Dieses thut Nebukadnezar allen Völkern in einem Ausschreiben kund, dessen Anfang schon dem Lob Gottes geweiht ist, dessen Reich in Ewigkeit besteht (3, 32 f.).

Aber nach M. hat Nebukadnezar nun doch einen doppelten Fortschritt in dem ihm erteilten religiösen Unterricht gemacht: „C. 2 zeigte den Heiden Gott als allwissenden, C. 3 als allmächtigen. In C. 4 tritt neben der Allwissenheit und Allmacht mit besondrer Betonung die Heiligkeit Gottes hervor."[1] Denn so meint M.: „Es ist doch wohl nicht zufällig, dass wir hier zuerst und zwar fünf Mal von der Heiligkeit Gottes oder seiner Diener hören."[2]

Die zweite Erkenntnis neben der Heiligkeit Gottes ist die seiner Gerechtigkeit, wie daraus hervorgeht, „dass Nebukadnezar, nachdem er demütig des Himmels Macht erkannt und bekannt hat, auch seines Thrones wieder teilhaftig geworden ist."[3]

„Gott der Heilige und Gerechte, diese neue Erkenntnis ist dem Nebukadnezar geworden."[4] „Diese Erwähnung der Heiligkeit begegnet uns nur C. 4 und 5. C. 4 redet von der strafenden, Cap. 5 von der verzehrenden und vernichtenden Seite derselben."[5] Trotz des vortrefflichen Religionsunterrichtes, den Nebukadnezar genoss, hat sein Sohn Belsazar anscheinend nichts mitgelernt. „Aus des Vaters Beispiel hat der Sohn sich keine Lehren gezogen, hat die leblosen Götter verehrt, den allmächtigen Gott entehrt."[6] Wie hätte er auch sonst die heiligen Gefässe des Jerusalemer Tempels entweihen können, indem er aus ihnen beim Zechgelage mit seinen Genossen und Weibern den heidnischen Göttern zutrank! Die Strafe folgte auf dem Fusse: „Belsazar ward aber in selbiger Nacht von seinen Knechten umgebracht." Daran zeigte sich eben die Heiligkeit Gottes, die nicht ungerächt gelästert wird. Auch dieses musste den Heiden zum Bewusstsein gebracht werden, wenn man an ihnen Mission treiben wollte.

Sehr unangenehm empfindet nun M., dass am Schlusse dieser Erzählung nicht wie früher ein Wort steht, welches die Hauptsache ans Licht rücken kann,[7] etwa wie den Kindern bei

---

1—4 S. 7. 5 S. 15. 6 S. 8. 7 S. 66.

der Katechese einer biblischen Geschichte die Nutzanwendung noch in einem kurzen Spruch oder Gesangbuchsvers leicht behältlich gemacht wird. Aber er beruhigt sich dabei, dass der Eindruck der göttlichen That nicht mit den Worten eines heidnischen Machthabers wiedergegeben werden könne, weil — Belsazar starb.[1] Aber dieses Manko ist nicht schlimm. Es wird „von Darius C. 6, 26 mit grossem Pathos nachgeholt."[2]

Wir sahen, die neue Eigenschaft, die den Heiden Cap. 4 u. 5 appliciert werden sollte, war die seiner Heiligkeit. Aber bereits ist in C. 5 zu einer neuen Eigenschaft Gottes übergegangen worden: „Gott der Allwissende, Allmächtige, Heilige thut sich durch die strafende Bethätigung seiner Heiligkeit als den Alleinlebendigen kund." Dieses wird C. 5 u. 6 ausgeführt. In beiden Kapiteln hat Gott die sich ihm Entgegenstellenden vernichtet und sich dadurch als denjenigen bewiesen, der ewig lebt. In dem einen Kapitel ist es ein frevelnder König, in dem andern sind es Leute, die Gottes Ehre schmälern wollen durch ein solch unsinniges Gebot, wie sie es vom König verlangen. Aber C. 6 hat auch noch eine positive Seite, die C. 5 fehlte: die Anerkennung Gottes als des ewig lebenden von Seiten des Herrschers Darius, des Königs der Meder. Denn die Folge der wunderbaren Errettung Daniels aus der Löwengrube war die, dass der König, wie einst Nebukadnezar eine Bekanntmachung in allen Ländern verfügte, „dass man sich fürchten und zittern sollte vor dem Gotte Daniels, der da ein lebendiger Gott sei und lebe in Ewigkeit, dessen Reich nicht zerstört werde, und dessen Herrschaft kein Ende habe; der errette und befreie und Zeichen und Wunder im Himmel und auf Erden thue (6, 27. 28).

Die letzte Erkenntnis Gottes als des ewig lebenden und bestehenden hat also der Heide Darius erreicht, der letzte König, von dem in unserm hebräischen Daniel erzählende Stücke handeln, deren Bedeutung ist, Israel daran zu erinnern, seiner Mission unter den Heiden eingedenk zu bleiben. Grade die Schlussworte des Darius und das Gebet Daniels in 2, 20—23 bekunden nach Meinhold aufs deutlichste: „es ist Israels Auf-

[1] S. 8. [2] ibid.

gabe, in den Heiden die Erkenntnis der Einzigkeit, Allmacht, Allwissenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zu wecken und dahin zu wirken, dass der Dienst dieses Gottes ein allgemeiner werde."[1]

Gerade eben darin, dass nur diese Eigenschaften Gottes, die Allwissenheit, Allmacht, Heiligkeit und Gerechtigkeit und — last not least — die Einzigkeit in C. 2—6 aufgezählt werden, und sonst keine andren, findet M. seine Theorie bestätigt, dass dieser Abschnitt dazu dienen soll, die Juden ihres Berufes in der Heidenwelt zu erinnern.[2]

Von der Treue Gottes Heiden gegenüber zu reden, habe keinen Sinn, da dazu eine längere Erfahrung, eine grössere Bekanntschaft mit Gott gehöre. So sei auch von dem Verhältnis Gottes zu Israel nicht die Rede, da es die Heiden nichts anginge.

Deshalb finde sich auch C. 2—6 nicht der israelitische Nationalname Gottes. Ja, selbst jedwedes mögliche Anklingen an ihn habe man fern gehalten. Anders seien auch nicht die sonderbaren Impf.formen לָהֲוֹא, לָהֲוֹן, לָהֲוָן zu erklären, die für יְהֲוָא, יְהֲוֹן, יְהֲוָן stehen.[3] Ja, Dan. 2, 20 finde man die fast rabbinische Umschreibung des Gòttesnamen שְׁמַהּ דִּי־אֱלָהָא.

Weiter hat man Rücksicht auf die Schwachheit der Heiden genommen (Rom 15, 1?), indem man den sonst so gebräuchlichen Plural für Gott weggelassen habe, damit sie nicht an der Einheit Gottes irre würden.[4] Zwar komme er im Aramäischen auch vor, wie das עֲלִיזִין (7, 18. 22. 25. 27) zeige. Aber עֲלִיזִין sei Gott hier nur für die Juden, für die Heiden sei er עִלָּאָה (7, 25). So stände C. 2—6 niemals אֱלָהִין, sondern stets אֱלָהּ: „die pluralische Gottesbezeichnung muss ja notwendigerweise von einem Anhänger des Polytheismus falsch aufgefasst werden. Darum also findet sie sich in Dan. 2—6 nicht."

Im bisherigen sahen wir bis jetzt nur die Aufgabe, die Israel in der Heidenwelt zu lösen hat, vorgezeichnet. Sein Beruf war, die Heiden zu dem einen, wahren Gott zu bekehren. Wie sollte nun das geschehen? Doch kaum auf die Art, wie es die christliche Kirche thut, indem sie Missionare ausschickt. Ganz abge-

---

1 S. 15. 2 S. 15. 3 S. 16. 4 S. 13.

sehen davon, dass dieses erst eine Errungenschaft der Apostel ist, steht nichts davon im Texte. Where is a will, there is a way! Also es muss doch irgendwo in unsern Kapiteln angegeben sein, wie Israel die Heiden zu Gott bringt. Natürlich ist Voraussetzung, dass Meinholds Annahme von der Tendenz des Abschnittes die richtige ist!

Wie für M. dieses letztre unumstösslich feststeht, so kann er auch aus unsern Kapiteln zeigen, was das Judentum zur Erfüllung seiner Aufgabe zu thun hat.[1]

„Es ist selbstverständlich, dass wer Gott verkündigen will, ihn auch glauben muss." Die erste Bedingung zur tüchtigen Erfüllung seines Berufes hat Israel im Glauben, in der treuen Hingabe an Gott zu sehen. Dieses findet M. bei Daniel, der 2, 18 seine Genossen anweist, inbetreff der Forschung des Traumes sich allein an Gott im Gebet zu wenden; der 6, 11 ff. unbeschadet der Drohung, die ihm das Leben nehmen will, zu seinem Gott betet, und zwar ohne ein Geheimnis daraus zu machen. Und seine drei Gefährten halten auch treu zu Gott und beten nicht das Götzenbild an (C. 2): „denn ein Ausfluss dieser Treue gegen Gott ist das Gebet."[2] Es ist daher vor allem zu pflegen, gerade unter Heiden, wo opfern unmöglich ist.

Deshalb sei auch nichts von Beschneidung und Sabbat, dem Schibboleth der Juden, die Rede. Es gelte nur „das einfache Gebot: Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, wie auch als das einzige Mittel, sich Gottes Wohlgefallen zu erwerben, sehr schön, wenn ja auch nicht richtig, das Wohlthun bezeichnet wird (4, 24)."[3]

Aber dem „du sollst Gott lieben von ganzem Herzen" läuft parallel das andre Gebot, das ihm gleich ist „und deinen Nächsten als dich selbst." Auch dieses finden wir nach Meinhold in C. 2—6, ja es erhebt sich aus dem Rahmen des sonstigen alten Testaments heraus. „Nicht der Volksgenosse, sondern der Menschheitsgenosse ist der Nächste. Und hat Israel eine Aufgabe an der Welt, so auch der einzelne in Israel." Deshalb hat auch Daniel den Oberbefehl über alle Magier Babels angenommen sowie seine drei Freunde die Verwaltung der

---

[1] S. 17 ff. [2] S. 17. [3] S. 18.

Provinz Babel (2, 48. 49.). Ihnen sollen alle Israeliten nacheifern, sie sollen ruhig solche Ehrenposten bei Heiden annehmen. „Gerade durch ihre hohe Begabung wird es den Mitgliedern des Volkes gelingen, hohe Stellungen zu erringen und auf die Herrscher selbst Einfluss zu gewinnen". Denn wie jene vier grossen Männer der Vergangenheit ihre Stellung dazu benutzten, die Könige zum wahren Gott zu bekehren, wie es Daniel schliesslich nach langer Seelsorge gelang, einem Nebukadnezar den Begriff der Heiligkeit Gottes klar zu machen und Darius von dem lebendigen Gott zu überzeugen, so sollen auch die Juden, gross oder klein, ihre Stellung dazu benutzen, für ihren Gott zu werben. Ihr Amt sollen sie so führen, wie sie es vor Gott und ihrem Gewissen verantworten können d. h. in majorem Dei gloriam. „Und wenn aus der Bekleidung solcher Stellen Konflikte sich ergeben, so hat Gott dabei seinen Heilszweck. Aus Furcht vor demselben sich zurückzuhalten, wäre nicht fromm, sondern feige und gottlos"[1]. Immer sagt Daniel die Wahrheit, wenn es der König verlangt. Nicht aus Furcht schweigt er (4, 16), sondern aus Liebe zu dem König, weil es ihm das Herz zerreisst, dass Gott eine so schwere Strafe über den Fürsten verhängt hat. Redet er hier aus inniger Teilnahme: „Mein Herr, der Traum gelte deinen Hassern, und seine Deutung deinen Feinden", und giebt er ihm (V. 24) den Rat: schaff fort deine Sünden durch Wohlthat, deine Missethaten durch Erbarmen gegen die Armen", so fährt er doch andrerseits den Erzbösewicht Belsazar, der ihn für seine Deutung belohnen will, an mit den Worten: „deine Geschenke behalte für dich, gieb andern deine Gaben" (5, 17).

Also Liebe gegen Gott und den Nächsten, die einfachsten sittlichen Gebote sind es, durch deren Erfüllung Israel die Heiden zu Gott bekehren kann. Dann wird auch für Israel der Lohn nicht ausbleiben, wie er auch für Daniel und seine Genossen nicht ausblieb.

Dieser letztere Gedanke: „Die Frömmigkeit bringt auch auf Erden ihren Lohn" wird von Meinhold nur anhangsweise in einer Note behandelt[2], obgleich er zugesteht, dass dies der

[1] S. 19. [2] S. 20.

Sinn der abschliessenden Bemerkungen in 2, 48. 3, 30. 5, 29. 6, 29. ist.

Aus dieser Ansicht über die Bedeutung von C. 2—6 schliesst nun Meinhold gegen deren Entstehung zur Makkabäerzeit und damit gegen ihre Zugehörigkeit zu dem Rest des Buches. Denn sie „verweisen uns in eine Zeit, welche von einem so schroffen Gegensatz zwischen Heiden und Juden, wie er seit der Makkabäerzeit nicht wieder schwand, noch nichts wusste“[1].

Hat nun Meinhold richtig die Bedeutung von Dan. 2, 4b—6 erkannt?

Halten wir uns an seine am Anfang unsres Abschnittes mitgeteilten These, so beginnt sie mit dem inhaltsschweren Satz: „Israel unter den Heiden vergiss deiner Pflicht nicht, alle Nationen zu Gott zu führen“. Darin wird die Bedeutung des Abschnittes Dan. 2—6 erkannt. Aber darin liegt der Fehler Meinholds. Meinhold steift sich mit seiner Behauptung auf die Schlussworte jedes Capitels (2, 46 f. 3, 20 f. 4, 31 ff. 6, 26 ff.) und schliesst aus ihnen, „dass nicht der Nachdruck auf der historischen Mitteilung ruht, auch nicht auf einer aus der Geschichte sich ergebenden Nutzanwendung, sondern aus dem Eindruck, welchen die grossen Thaten Gottes auf das Heidentum machten“[2].

Dagegen ist folgendes zu sagen:

1) Die Bedeutung eines Abschnittes — und diesen Ausdruck gebraucht M. — hat sich nicht aus einer Sentenz, die in demselben vorkommt, zu ergeben, sondern aus der Gedankenreihe, die sich aus der Erzählung in logischer Folgerung ergiebt.

2) Weiter aber enthalten die Schlussverse gar nicht das, was M. in ihnen findet, nämlich, dass sich aus ihnen die Aufforderung an die Juden entnehmen lasse, Heidenmission zu treiben.

Fangen wir mit dem letzteren an, so schliesst M. dies daraus, dass am Schlusse eines jeden Abschnittes der Heide, überzeugt von irgend einer Eigenschaft Gottes, Lob und Preis seiner Einzigkeit verkündet, überwältigt durch den Eindruck

[1] S. 70. [2] S. 6.

der grossen Thaten Gottes. Wie steht es nun in dieser Hinsicht mit C. 5? M. selbst muss anerkennen, von einem Preisgebet oder einem Erlass ist hier nirgends die Rede, aber man weiss sich zu helfen: „Es (nämlich C. 5) ist vielmehr mit C. 6 eng verbunden“[1]; und daher wird das Fehlende C. 6 fine nachgeholt. Nun sind aber C. 5 und 6 nicht enger unter einander verbunden wie C. 2 und C. 3 oder C. 3 und C. 4 oder C. 4 und C. 5. Im Gegenteil, die vorhergehenden Erzählungen möchten noch enger unter einander verbunden sein als die Geschichten von Belsazer und Darius, indem mit letzterem eine ganz neue Dynastie, ein ganz andres Reich anhebt. Soll aus der Erzählung von Daniel in der Löwengrube etwas gelernt werden, so gilt dies auch vom Gastmahl des Belsazar. Jede Geschichte im Buche wirkt ihren Anteil. Weiter findet nun Meinhold eine Entschuldigung für das Fehlen eines Panegyricus darin, dass Belsazar noch als „heidnischer Machthaber“ d. h. also, bevor er bekehrt worden ist, stirbt. Aber M. achtet nun nicht darauf, dass in den Worten בַּהּ בְּלֵילְיָא קְטִיל בַּלְשַׁאצַּר מַלְכָּא כַּשְׂדָּיָא eben grade der Ersatz für den Lobpreis der heidnischen Könige in den andern Capiteln liegt. Werden 2, 46 ff. 3, 28 ff. 4, 31 ff. 6, 26 ff. die Könige überzeugt von der Macht Gottes, so muss C. 6 Belsazar dieselbe fühlen. Er selbst braucht gar nicht zu Gott bekehrt zu werden, wenn nur andre durch sein Schicksal gewarnt und überzeugt werden. Übrigens wird wohl nach der Meinung des Erzählers, falls dieser überhaupt darüber reflektiert hat, auch der König Belsazar einen Begriff von der Macht des wahren Gottes bekommen haben, wie V. 29 zeigt. Hätte der König nicht Daniel geglaubt, so hätte er nicht den Befehl gegeben, ihn mit Purpur zu kleiden, ihm eine goldne Kette um den Hals zu hängen und vor ihm auszurufen, dass er mit dem König als dritter über das Reich herrschen solle; sondern hätte ihn wahrscheinlich töten lassen.

Ist nun aber in C. 5 die Pointe darin zu suchen, dass Belsazar getötet wird, d. h. dass Gott sich nicht spotten lässt, dass er der Allmächtige ist, der den Frevler vernichtet, so lässt sich schon vermuten, dass solche oder ähnliche Gedanken auch

---

[1] S. 8.

in den Parallelerzählungen vorkommen müssen. Meinhold gesteht zu, die Einzigkeit Gottes, seine Allmacht solle gezeigt werden, oder sagen wir besser, sie wird gezeigt, denn das ist nur das eine von den vielen Problemen des Abschnitts. Nach Meinhold verteilen sich nun die verschiedenen Eigenschaften Gottes auf die einzelnen Capitel, etwa in der Reihenfolge, wie sie in einem modernen Unionskatechismus besprochen werden. Aus C. 2 folgt für ihn die Allwissenheit, aus C. 3 die Allmacht, aus C. 4 und 5 die Heiligkeit, und aus C. 6 die Lebendigkeit Gottes.

Also אֱלָהָא חַיָּא ist Gott 6, 27, weil er Daniel am Leben erhielt; aber that er das nicht auch mit seinen drei Genossen im Feuerofen? Wird dort nicht (3, 28) ebensogut von Nebukadnezar der lebendige Gott gepriesen, wenn auch dieser Ausdruck nicht gebraucht wird? Und schon vor C. 6, nämlich 4, 31 preist Nebukadnezar den Höchsten als „den Ewiglebenden, dessen Macht eine ewige ist, und dessen Herrschaft bleibt von Geschlecht zu Geschlecht". Lebendig und allmächtig ist für Gott dasselbe. Ist es doch schon bei uns Menschen so: solange wir leben, haben wir Macht! Wievielmehr wird bei Gott Leben und Macht sich decken!

Ebenso gehört Allwissenheit zur Allmacht. Meinhold achtet bei C. 2 nur auf 2, 47b d. i. darauf, dass Gott alle Geheimnisse kennt, aber es heisst, dass Gott alle Geheimnisse kennen lassen d. h. offenbaren kann. Also es kommt auch C. 2 nicht auf die Allwissenheit, sondern auf die Allmacht an. Was hat auch sonst der ganze Traum für einen Wert? was soll es, dass Gott in den letzten Tagen ein Reich aufrichten wird, das in Ewigkeit nicht zerstört wird und selbst einen ewigen Bestand hat? (V. 44).

In C. 4 und 5 thut nach Meinhold Gott sich als den Heiligen kund: C. 4 durch seine „Strafen", C. 5 durch seine „Vernichtung". Zugleich zeigt er sich damit aber auch als den gerechten Gott. Irrig sind die Gründe, die Meinhold für C. 4 anführt: „Es ist wohl nicht zufällig, dass wir hier zuerst und zwar fünfmal[1] von der Heiligkeit Gottes oder seiner Diener hören"[2]. V. 5. 6. 15. (5, 11) sei die Rede von einem רוּחַ אֱלָהִין

[1] ausserdem noch 5, 11. [2] S. 7.

קְדִישִׁין, der in Daniel wohne, und V. 10. 20. von einem עִיר וְקַדִּישׁ, einem „heiligen Wächter", der vom Himmel herab steige; und schliesslich V. 14 von einem Spruch der קַדִּישִׁין, der „Heiligen". Anfangend mit dem עִיר וְקַדִּישׁ und den קַדִּישִׁין, so ist zu bemerken, dass die Engel nicht „heilig" sind, weil sie sittlich rein sind, sondern weil sie an der unnahbaren, allem Irdischen fernen Natur Gottes Anteil haben. Ich kann hier nicht Stade beistimmen[1], der in der Bezeichnung der Engel als Heiligen schon die „sittliche Heiligkeit" miteinbegriffen findet. Dies kann wenigstens schwerlich für den ursprünglichen Sinn dieses Engelnamens gelten. Auch dass Hiob 4, 18. 15, 15 „nicht im mindesten die Sündhaftigkeit der Engel behauptet werden soll, sondern nur ein starker Eindruck dessen hervorgerufen werden, dass Gottes Heiligkeit sich gar nicht beschreiben lässt", kann ich nicht für richtig halten. Satan zählt ja in Hiob noch unter die Engel (בְּנֵי אֱלֹהִים), und dem traut Gott gewiss nicht. Ja, ich achte dafür, dass erst von dem Augenblicke an, da der Satan zum Teufel wurde, sich die Anschauung festgesetzt hat, dass die Engel auch sittlich rein sind, und dies geschah viel später.

Also der Ausdruck von den Engeln als Heiligen dürfte wenig beweisen, höchstens, dass auch Gottes Heiligkeit unter den seiner Allmacht zu subsummieren sei. Gar kein Recht hat aber Meinhold, sich auf die andren Stellen zu berufen, wo von einem רוּחַ אֱלָהִין קַדִּישִׁין die Rede ist. Übersetzt man „Geist des heiligen Gottes", so wird man das קַדִּישׁ wohl nicht anders zu verstehen haben als oben, zumal er nun in einem Menschen wohnend gedacht ist. Aber dieses haben wir hier gar nicht zu untersuchen, denn „dass dem Daniel von einem Heiden רוּחַ אֱלָהִין קַדִּשִׁין beigelegt wird (4, 5. 6. u. o.), kann erst recht nichts verschlagen. אֱלָהִין ist dort Götter zu übersetzen"[2]. Daher lässt sich diese Stelle nicht an andrem Orte benutzen, um aus ihnen die sittliche Heiligkeit des wahren Gottes zu belegen.

Aber selbst zugegeben, C. 4 und 5 behandelten den Artikel über die Heiligkeit Gottes, zeigt Gott denn sich nicht auch C. 6 als heiligen und gerechten, wenn er die Ankläger Daniels vernichtet? oder C. 3, wenn die Männer, die Sadrach, Mesach

---

[1] Geschichte d. V. Isr. II. S. 239. [2] S. 13.

und Abed-Nego zum Feuer führen, von diesem verzehrt werden? oder C. 2, wenn Gott den Weltreichen entgegen als Gott des Himmels sein ewiges Reich errichtet.

Also aus allem, was wir bis jetzt besprachen, ging nur hervor, dass Gott ein allmächtiger Gott ist und sich als solchen stets erweist. Aber dass nun die Juden den Heiden dieses beibringen müssten, dass dieses die Rudimente des Glaubens wären, ohne die kein andrer Unterricht, wie z. Bsp. ein Klarmachen der Treue Gottes, möglich wäre[1], von allen dem steht kein Wort in unserm Abschnitt. Allerdings zeigt dieser klar, dass es nur einen einzigen Gott giebt, nämlich den, den die Juden verehren. Da gerade dieses sehr nötig und eindringlich den Heiden beizubringen sei, hat nach M. der Verf. so geschrieben, „dass die pluralische Gottesbezeichnung sich C. 2—6 nicht vorfindet"[2]. Doch ich halte dafür, dass die pluralische Gottesbezeichnung zur Zeit des bibl.-aramäischen im landläufigen Sprachgebrauch in jenem alten unverfänglichen Sinne, in dem man einst אֱלֹהִים gebrauchte, überhaupt nicht mehr vorkam. Allerdings wohl für fremde Götter (cf. Dn. 2, 11. 5, 4. 11. 14. 23). So ists auch in den aramäischen Stücken von Esra, einem Buche, in dem wohl schwerlich auf das schwache Gewissen der Heiden Rücksicht genommen werden brauchte. So findet sich nur אֱלָהּ daselbst 5, 1. 11. 12. 6, 9. 10. 14. 7, 12. 15. 21. 23; und אֱלָהָא 4, 24. 5, 2 (bis). 8. 13. 14. 15. 16. 17. 6, 3. 5. 7 (bis). 8. 12. 16. 17. 18. 7, 14. 16. 17—20. 25. 26, und zwar im Munde von Juden und Heiden. Also diese Annahme Meinholds würde nichts beweisen. Wenn er sich nun auf das עֶלְיוֹנִין (7, 18. 22. 25. 27) stützt, das dem hebräischen אֱלֹהִים entspreche, so dürfte das nicht angehen, zumal der Sgl. עִלָּיָא, (עִלָּאָה) daneben vorkommt (4, 14. 21. 7, 25), und zwar 7, 25 neben dem Plur., jedesmal auf denselben Gott gehend. Aber nicht zeigt 7, 25 wie M. meint, dass „man mit Bewusstsein im Numerus der Gottesbezeichnungen wechselte". Richtig ist wohl die Erklärung Hitzigs und Bevans[3], dass der Plural עֶלְיוֹנִין nur wegen seiner engen Verbindung mit einem Plural, dem קַדִּישֵׁי stehe, während bei עִלָּיָא in demselben Verse (25) kein Plural stehe. Ähnlich ist der Plural בָּתֵּי כְלָאִים (Jes. 42, 7. 22) von einem Sgl. בֵּית כֶּלֶא

[1] S. 15. [2] S. 13. [3] am angeführten Orte S. 13.

abzuleiten und auch die בְּנֵי אֵלִים (ψ 29, 1) sind wohl so zu verstehen[1].

Recht hat M. sich nicht auf רוּחַ אֱלֹהִין קַדִּשִׁין zu berufen, da hier im Munde von Heiden über Götter geredet werde.

Weiterhin erklärt M. richtig[2] die Formen לָהֲוֹא, לָהֲוֹן als entstanden, um den Gleichklang mit dem Gottesnamen יהוה zu vermeiden. Aber dies geschah nicht, weil er als solcher vor Heiden nicht erwähnt werden durfte, sondern weil man bereits in der Zeit stand, die gegen die Aussprache dieses Namens die Scheu zu tragen anfing, die ihn später ganz fallen liess. Auch in dem aramäischen Teil des Buches Esra finden wir ganz dieselbe Erscheinung (cf. 4, 12. 13. 5, 8. 6, 9. 7, 23. 26 (bis). 6, 10. 7, 25).

Die sprachlichen Eigenheiten in C. 2—6 sind also der Annahme Meinholds wenig günstig, als bezwecke dieser Abschnitt, Israel an seinen Beruf unter den Heiden zu erinnern. Aber kommen wir auf die fremden Gedanken zurück, die M. in die Schlusspreise der einzelnen Kapitel gelegt hatte, auf seine Ansicht, aus diesen seine Tendenz des Abschnittes herauslesen zu können. Damit gelangen wir aber auch zu einem weiteren Unterteil unsrer Arbeit.

*b.*

M.'s Ansicht beruht auf einem Trugschlusse. Der Satz, dass der Nachdruck nicht auf einer historischen Mitteilung ruhe, noch auf einer aus der Geschichte sich ergebenden Nutzanwendung, sondern auf dem Eindruck, welche die grossen Thaten Gottes auf das Heidentum machten, trifft nicht zu.

Der Gedanke, auf den es Meinhold hauptsächlich zum Beweis seiner Ansicht ankommt, dass die Heiden überwältigt durch Gottes Macht zu seiner Verehrung gelangen, steht jeweilig am Ende eines Capitels, bildet aber nicht den Schluss desselben. Diesen bildet ein ganz andrer Gedanke, den auch Meinhold beobachtet, wenn auch nur in einer Note[3], der nämlich, dass Frömmigkeit auf Erden ihren Lohn findet. So bildet die

[1] Gesen.-Kautzsch, Hebr. Gramm. 25. Aufl. § 124. 2 b. Cf. Cheyne: The book of Psalms. S. 80. [2] Gegen Kautzsch Gramm. d. bibl.-aram. S. 79. [3] S. 20.

Belohnung Daniels und seiner Genossen den natürlichen Schluss von C. 2, so die Beförderung der letzteren den von C. 3, und so wird 6, 29 betont, dass es Daniel auch weiterhin gut ging. Auch 5, 29 wird Daniel geehrt, wenn dies auch hier, wie wir sahen, zurücktritt. Nur C. 4 hat nichts derart, weil es hier überhaupt nicht auf Daniel ankommt. Dieser letztre Umstand hätte schon Meinhold bedenken lassen sollen, dass ein andrer Gedanke wohl auch ein Recht hat, aus den Erzählungen entnommen zu werden, als nur die Pflicht Israels, die Heiden zu Gott zu führen.

Wenn ich die Bedeutung einer Geschichte mir klar machen will, so darf ich mich nicht an einen in ihr gelegentlich ausgesprochenen Gedanken klammern, um dann von ihm aus und auf ihn zu das Ganze zuschneiden zu wollen, sondern ich muss mit der Erzählung Schritt für Schritt vorgehen, sie selbst logisch in verschiedene Gedankenreihen zerlegen, deren jede folgende ohne die frühere unvollständig ist. Habe ich den ganzen betreffenden Abschnitt so in einzelne Reihen zerlegt, so wird ihre Summe die Bedeutung, die Nutzanwendung des Ganzen mir zeigen. Meistens giebt der Schluss der Erzählung die Nutzanwendung selbst in Form einer kurzen Sentenz oder nur eines Satzes, der sich als notwendige Folgerung aus dem vorhergehenden ergiebt.

Nehmen wir z. Bsp. das Buch Jona, das wohl anerkanntermassen eine Tendenzerzählung ist. „Es weist in unnachahmlich ergreifender Weise darauf hin, dass Gott nicht blos ein Gott der Juden, sondern auch der Heiden ist, dass er als Schöpfer und Herr der ganzen Welt auch gegen die ganze Welt von dem Gefühle der Liebe des Schöpfers zum Geschöpfe beseelt ist, und dass eine derartige lieblose und selbstsüchtige Gesinnung, als deren Repräsentant mit voller Absicht gerade ein Prophet auftritt, den schärfsten Tadel Jahves verdient“ (Cornill). Wie wunderbar ist dieser Gedanke, der sich durch das ganze Buch zieht, noch einmal in 4, 11 zusammengefasst!

Auch bei Dan. 2—6 haben wir nach der geschilderten Methode vorzugehen. Wir haben nicht die Lobpreise der heidnischen Könige als Operationsbasis zu nehmen, von der aus wir nach rückwärts Berufstreue und Nächstenliebe als bestes Mittel zur Mission, und nach vorwärts herrliche Belohnung für treue Erfüllung des Berufes aus dem Zusammenhang heraus-

lesen, sondern wir haben den Gang der Erzählungen in logischer Ordnung zu verfolgen und aus ihm dann ihre Bedeutungen zu erkennen und klarzulegen.

Beginnen wir mit C. 3.

König Nebukadnezar hatte ein Götzenbild von ungeheurer Grösse verfertigen und in der Ebne Dura aufstellen lassen. Zu seiner Einweihung mussten alle Beamten des babylonischen Reiches kommen; dieselbe sollte derart vor sich gehen, dass in dem Augenblicke, da die Kapelle intonierte, sich die ganze Versammlung niederwürfe, um dem Bilde die schuldige Reverenz zu erweisen. Jeder aber, der es nicht thun würde, sollte in einen glühenden Feuerofen geworfen werden.

Wenn wir über C. 3 Kinder zu katechesieren hätten, so würden wir hier den ersten Ruhepunkt machen, wie er sich auch logischer Weise von selbst ergiebt.

Sadrach, Mesach und Abed-Nego, die auch als Beamte des Königs (2, 49. 3, 12) anwesend sein mussten, folgten aber trotzdem nicht dem königlichen Befehl. Der König, dem dies mitgeteilt wird, heisst die drei Männer vor sich zu bringen und fragt sie in Wut, ob sie jetzt seinem Befehle nachkommen würden, wenn die verschiedenartigen Musikinstrumente erklängen. Sonst würden sie ohne Gnade ins Feuer geworfen. Unerschrocken antworten sie aber: „Wenn unser Gott, den wir verehren, uns aus dem brennenden Feuerofen erretten kann, so wird er uns auch aus deiner Hand erretten. Wenn aber nicht, so sei dir kund, o König, dass wir deinen Gott nicht verehren, und das goldene Bild, das du aufgestellt hast, nicht anbeten". (17. 18).

Hier ist der zweite Ruhepunkt erreicht.

Nebukadnezar fast wahnsinnig erzürnt, befiehlt den Ofen nun siebenmal so stark zu heizen wie sonst. Dann werden die drei Männer mit allem, was sie am Leibe haben, hineingeworfen. Die Flamme, die so stark war, dass sie die Henkersknechte tötete, sengte den frommen Juden kein Haar, denn Gott hatte seinen Engel gesandt, sie vor dem Untergang zu schirmen[1]. Ja sie preisen vielmehr Gott in grossen Hymnen (dritter Ruhepunkt).

---

[1] Hier ist der Text nach der LXX zu ergänzen; zwischen V. 23 und 24 hat der hebr. Text eine Lücke.

Erstaunt hört dieses der König und erkennt in dem Begleiter der Juden einen Engel. Sogleich heisst er sie, die Diener des höchsten Gottes, herausgehen und sieht auch, dass sie Gott bewahrt hat (vierter Ruhepunkt).

Nun preisst Nebukadnezar den Gott Sadrachs, Mesachs und Abed-Negos, der seinen Engel gesandt und seine Diener errettet hat. Zugleich aber erlässt er ein Ausschreiben an alle Völker des Inhaltes, dass jeder, welcher den Gott Sadrachs, Mesachs und Abed-Negos lästre, in Stücke gehauen und sein Haus zum Misthaufen gemacht werden solle (fünfter Ruhepunkt).

„Darauf beförderte der König Sadrach, Mesach und Abed-Nego in der Landschaft Babel" (V. 30).

Hiemit ist der Höhepunkt und Schluss der Erzählung erreicht.

Wie lauten nun die Gedankenreihen, die wir aus den einzelnen Abschnitten des Cap. zu entnehmen haben? Denn sie ergeben zusammengenommen die Tendenz der Erzählung. Sie lauten:

1) Wenn auch die Welt verlangt, ihren Götzen zu dienen und den wahren Gott zu verlassen, 2) so thue es nicht, und wenn man dir mit dem Tode droht. Kein Königsbefehl kann dir gelten, sondern allein das Gebot deines Gottes. 3) und 4) Selbst im Tode preise deinen Gott, denn er wird dich nicht in ihm lassen, sondern dich zum Leben erhalten. 5) Dann sollen auch die Heiden erkennen, dass dein Gott der Allmächtige, Eine ist. 6) Du selbst aber wirst herrlich belohnt werden.

Parallel mit der Erzählung in C. 3 läuft die in C. 6, die Errettung Daniels aus der Löwengrube.

1) Über die 120 Satrapen, die Darius der Meder über das Reich gesetzt hatte, standen drei Oberbeamte, deren erster Daniel war. Da er alle überragte, ging der König mit dem Plane um, ihn über das ganze Reich zu setzen. Dies ärgerte seine Untergebenen; vergebens suchten sie nach einem Grund, ihn zu stürzen. Da fiel ihnen ein, dass der einzige Punkt, wo Daniel beizukommen sei, seine Religion sei, von der er niemals ablassen würde. Gedacht, gethan! Sie gehen zum König und teilen ihm einen Beschluss mit, wonach der König einen schriftlichen Befehl erlassen solle, der nicht zu ändern sei nach

persischem und medischem Gesetz; dass jeder, der innerhalb von dreissig Tagen etwas zu bitten habe, sich nicht an irgend einen Gott oder Menschen, sondern allein an den König wenden dürfe. Wer dem aber nicht nachkäme, würde in die Löwengrube geworfen. Und wie man gewünscht hatte, so geschah. Der König befahl es.

2) Als Daniel davon hörte, ging er auf den Söller seines Hauses, dort wo das Fenster in der Richtung nach Jerusalem geöffnet war, und betete nach seiner Gewohnheit zu Gott.

3) Die Feinde Daniels aber hatten diesen Augenblick nur erwartet und verlangten nun von dem König Bestrafung des Frevlers. Schweren Herzens willigte der König ein, und Daniel wurde zu den Löwen geworfen.

4) Aber Gott sandte seinen Engel und verschloss den Löwen ihren Rachen, so dass sie Daniel keinen Schaden zufügten. Denn unschuldig war er vor Gott erfunden worden, und auch dem Könige gegenüber hatte er nichts Unrechtes gethan. So konnte er denn am andern Morgen dem Könige, der nach kummervoll verbrachter Nacht sich aufgemacht hatte, nach Daniel zu sehen, mitteilen, dass ihm nichts geschehen sei.

5) Da befiehlt der König Daniel aus der Löwengrube heraufzuholen und an statt seiner seine Verleumder mit ihrer ganzen Familie hinabzulassen. Jetzt stürzen sich die hungrigen Bestien auf die Leute, bevor sie den Boden der Grube mit ihren Füssen berührt haben, und zermalmen ihre Knochen.

6) Darauf lässt der König an alle Völker der Erde schreiben, dass man in seinem Königreiche vor dem Gotte Daniels zittern und ihn fürchten solle, dass er allein der allmächtige und lebendige Gott sei, dessen Reich kein Ende habe.

7) „Und diesem Daniel erging es gut in dem Königreich des Darius und dem Königreich des Persers Cyrus.“ (V. 29.)

Die Tendenz dieser Erzählungen wird nach den herausgestellten Ruhepunkten gleich sein der vorigen:

1) Wenn auch die Feinde Gottes seiner Ehre Abtrag thun wollen, 2) höre nicht auf sie, sondern diene deinem Gott weiter, 3) wenn es dich auch das Leben kostet: 4) Gott wird dich schon erretten und 5) deine Feinde vernichten. 6) Dann müssen alle Völker deinen Gott und seine Macht fürchten, denn seine

Herrschaft und sein Reich ist ein ewiges. 7) Dir aber wird es beständig gut gehen.

C. 5 schildert das Ende des Belsazer:

1) Dieser liess bei einem grossen Gastmahle in der Hitze des Weines die goldenen und silbernen Gefässe holen, die einst sein Vater Nebukadnezar aus dem Tempel Gottes bei der Eroberung Jerusalems mitgenommen hatte. Aus ihnen tranken er, seine Grossen, seine Gemahlinen und seine Kebsen, ihren „goldenen, silbernen, ehernen, eisernen, hölzernen und steinernen Götzen" zu und entweihten und lästerten damit Gott.

2) Da erschienen an der Wand, dem Könige gegenüber, die Finger einer Hand und schrieben Worte. Kein Zeichendeuter konnte sie zum Entsetzen des Königs lesen. Nun wird auf den Rat der Königin Mutter Daniel herbeigeholt. Der deutet ihm das mene, mene, teckel, upharsin: weil der König die Götzen verehrt hat, die nicht sehen und nicht hören, noch Verstand haben, und nicht den Gott, in dessen Hand sein Lebenshauch liegt, und bei dem sein ganzes Geschick ruht (V. 23), hat Gott sein Königtum gezählt und ihm ein Ende bereitet, hat ihn selbst gewogen und zu leicht befunden und sein Reich zerteilt und den Medern und Persern gegeben. In derselben Nacht aber wurde Belsazar getötet.

Diese Erzählung ist in ihrem logischen Aufbau anders geartet wie die Geschichten in C. 2 und C. 6. Folgender Gedanke ergiebt sich aber aus ihr: 1) Jeden, der Gott lästert, 2) erreicht seine rächende Hand unabwendbar.

Bei dieser Auffassung des Abschnittes ist auch klar, wie unwichtig V. 29 ist, d. h., dass es auf die Person Daniels hier gar nicht ankommt, sondern nur auf den Frevel des Königs und seine Bestrafung.

Dieser Erzählung verwandt ist die in C. 4 vom Wahnsinn des Nebukadnezar.

Nebukadnezar erlässt hier die Bekanntmachung eines Ereignisses, das ihm passiert ist, und in dem sich Gott gewaltig gezeigt hat, dessen Thaten alle wahr und dessen Wege gerecht sind, der die hochmütig Wandelnden zu demütigen vermag, und dessen Reich ein ewiges ist (3, 31. 4, 31).

Er hatte einst auf seinem Lager einen Traum, in dem er

mitten auf der Erde einen grossen prächtigen Baum sah, der allen lebenden Wesen ihre Nahrung gab, „Menschen, Vögeln und wilden Tieren". Da stieg plötzlich ein heiliger Wächter vom Himmel herab, der befahl den Baum umzuhauen, seine Äste abzuschlagen, ihm das Laub abzustreifen und seine Früchte zu zerstreuen; dass die Vögel aus seinen Zweigen flöhen und das Wild aus seinem Schatten. Nur sein Wurzelstock solle in der Erde gelassen werden, aber umbunden mit eisernen Bändern, mitten im grünen Felde, dass er vom Tau des Himmels benetzt werde und mit den Tieren an den Kräutern des Feldes Anteil habe. „Sein Menschenherz soll man ihm nehmen und ihm ein Tierherz geben, und sieben Jahre sollen über ihn kreisen." Das ist der Beschluss der Wächter und der Befehl der Heiligen, „auf dass die Lebenden erkennen, dass der Höchste mächtig ist über das Königreich der Menschen, und wem er will, giebt er es, und den niedrigsten der Menschen stellt er über es." (V. 14.) Vergebens werden die chaldäischen Weisen gerufen, sie können den Traum nicht deuten. Zuletzt aber ruft man Daniel, der das Gesicht auslegt: Der Baum ist der König selbst, er ist gross und mächtig, und seine Grösse reicht bis zum Himmel und seine Macht bis zu den Enden der Erde. Aber er erkennt nicht, dass der Himmel mächtig ist, und deshalb soll er aus der menschlichen Gesellschaft ausgestossen werden und bei den Tieren des Feldes hausen, wie die Stiere Futter fressen und vom Tau des Himmels sich netzen. Sieben Jahre soll diese Strafe über ihn verhängt bleiben, und erst, wenn er Gottes Macht anerkannt hat, soll er seinem Reiche wiedergegeben werden. Alles dieses ging auch in Erfüllung, als Nebukadnezar nach zwölf Monaten einst auf seinem Palast lustwandelte und sich seiner Macht rühmte. Erst nach der festgesetzten Zeit kam er wieder zu Verstande und erkannte nun die Macht Gottes an.

Diese Geschichte ist nun durch und durch klar. Es ist überflüssig, wie bei den anderen Erzählungen (C. 3. 5. 6), hier einzelne in innerer Beziehung zu einander stehende und logisch auf einander folgende Gedanken der Reihenfolge der Verse zu entnehmen. Aber was die Erzählung will, ist sehr verständlich: Gott steht auch über der Macht der Könige und ihrer Reiche, die er ihnen nehmen kann, wie sie dieselben auch aus seiner

Hand empfangen. Deutlich zeigen, dass es darauf dem Verf. ankommt, die Schlussworte in V. 34: „und welche wandeln in Hochmut, die vermag er zu erniedrigen.“ In den V.V. 8. 14. 19. 22b. 23. 27. 29. 33 durchzieht dieser Gedanke wie ein roter Faden das Gewebe der Erzählung, um nur 3, 32. 33. 4, 31 in allgemeineren Tönen von der Allmacht Gottes zu reden. Auch hier könnte man letztlich noch den Gedanken finden, dass diese Macht Gottes schliesslich auch von der Welt anerkannt wird. Denn ähnlich wie in C. 3 und 6 wird das Ereignis den Völkern mitgeteilt. Aber es ist auch hier darauf zu achten, dass dieser Gedanke nur Nebensache ist, und dass es wesentlich darauf ankommt, zu zeigen, dass Gott thatsächlich eine Gewalt hat über den stolzesten König und ihn zu demütigen vermag.

Ein Kapitel ganz andrer Art, als die seither besprochenen, ist C. 2. Nach Meinhold[1] erhält hier Nebukadnezar „den Eindruck von der Allwissenheit des jüdischen Gottes und ruft demnach aus: Wahrhaftig, Euer Gott ist der Gott der Götter, der Herr von Königen und Offenbarer von Geheimnissen.“ Aber dies hat nur sekundäre Bedeutung. Die Hauptsache der ganzen Erzählung ist der Inhalt des Traumes. Sonst hätte ja der Verf. nur einfach berichten können, dass Nebukadnezar geträumt habe. Der Traum selbst konnte ihm völlig gleichgiltig sein.

Die Erzählung ist kurz die: 1) Der König Nebukadnezar hatte einen Traum, der ihn sehr beunruhigte. Er liess deshalb alle Zeichendeuter des Landes kommen, damit sie ihm nicht nur die Auslegung seines Gesichtes kund thäten, sondern auch den Inhalt desselben, auf dass er ihre Ehrlichkeit sähe. Als sie ihm damit nicht dienen können, befiehlt er alle Weisen Babels umzubringen.

2) Da auch über Daniel dieser grausame Befehl ergangen ist, ging er zum König und erbat sich von ihm eine Frist. Dann wies er seine drei Genossen an, bei dem Gott des Himmels wegen des Geheimnisses zu flehen, damit sie nicht mit den übrigen Weisen hingerichtet würden.

3) Darauf wird der Traum dem Daniel in einem Nachtgesicht enthüllt.

---

[1] S. 6.

4) Er geht zum König, teilt ihm den Traum und dessen Deutung mit,[1] dessen kurzer Inhalt der ist, dass nach den Weltreichen ein Gottesreich kommt.

5) Der König preisst Gottes Macht, und

6) ehrt Daniel und seine Genossen mit grossen Stellungen.

Der langen Rede kurzer Sinn, in Form einer Nutzanwendung, ist: 1) Wenn die Welt auch unmögliches von dir verlangt, 2) vertraue auf Gott, 3) er wird dir helfen 4) und dir zeigen, dass sein Reich ein ewiges ist. 5) Dies werden alle Völker erkennen; 6) du aber und alle, die ihm gedient haben, sollen hoch geehrt werden.

Wir haben nun die allgemeine Bedeutung eines jeden Kapitels kennen gelernt, haben gesehen, welche Lehre jedes ans Herz legen will. Merkwürdigerweise stimmen sie nun alle der Hauptsache nach darin überein. So können wir als die einheitliche Tendenz aller Erzählungen des Abschnittes Dan. 2—6 feststellen: Wenn die gottfeindliche Welt, die Heiden, sich gegen die Getreuen Gottes erheben und von ihnen Unmögliches verlangen, zumal wenn es wider die Ehre des Höchsten ist, so soll man sich nicht irre machen lassen, sondern sich fest auf Gott verlassen, der schon helfen und die Frommen von dem Tode retten und sie herrlicher denn je darstellen wird, dass selbst die Heiden die Macht Gottes anerkennen müssen. Die Gewaltigen und Hochmütigen wird Gott aber demütigen und die, welche ihn lästern, vernichten.

Bei diesem richtigen Verständnis der allgemeinen Bedeutung des Abschnittes Dan. 2—6 sind nun noch einige Missverständnisse Meinholds, die mit seiner Totalauffassung zusammenhängen, zu korrigieren. Der Satz: „wir hören nichts von Gottes Treue und Erbarmen, von seinen tiefsten Plänen, die er mit Israel hatte,“[2] dürfte durch unsre ganze Darlegung der wahren Bedeutung von Dan. 2—6 definitiv widerlegt sein. Wahrlich, in nichts konnte sich Gottes Treue und sorgende Liebe für sein Volk besser zeigen, als indem er die Frommen vor dem Untergang bewahrte, weil sie ihm die Treue hielten.

---

[1] Über die Einzelheiten der messianischen Hoffnung dieses Kapitels können wir erst später reden. [2] S. 15.

Aber diese Treue gegen Gott hat auch nichts damit zu schaffen, dass sie das notwendige Äquivalent für die Realisierung der Bekehrung der Heiden sei, wie Meinhold meint. Sie ist nicht in der Richtung auf die Heiden zu verstehen, sondern in der Richtung auf Gott oder höchstens auf das Volk Gottes selbst.

Denn wir sahen, dass es nicht auf den Lobpreis der Heiden, auf ihre anbetende Verkündigung der Allmacht Gottes und seines Reiches ankommt, sondern auf die Ehrung und glänzende Erhebuug des Volkes Israel. Aber diese konnte nur von seiten Gottes geschehen, wenn Israel ihm gegenüber treu war und nicht von ihm abfiel.

Völlig in den Text hineingetragen ist es aber, wenn Meinhold in unserm Abschnitte die Forderung der Nächstenliebe ausgesprochen findet. Und wenn gar der Nächste nach ihm nicht der Volksgenosse, sondern der Menschheitsgenosse ist,[1] so vergisst Meinhold, dass wir mit unserm Abschnitt noch nicht nach Christus stehen, sondern noch vor der Erfüllung der Zeiten. Und dass auch die Stellung eines Dieners bei einem fremden, gar heidnischen Herrn mit Gottes Willen geschehe und in seinem Namen zu führen sei, hat erst Paulus scharf gezeigt. Aber wie wenig man diese Erkenntnis festzuhalten und mit ihr zu operieren wusste, dürfte der Umstand zeigen, dass erst Luther den Gedanken des grossen Heidenapostels wieder zu Ehren und für unsre Zeit nutzbar zu machen wusste. Den Gedanken, dass die Magd, welche mit dem Besen in der Hand die Gasse fegt, Gott ebenso gut einen Dienst thut, wie der Pfarrer, der Seelsorge treibt, kennt die katholische Kirche mit nichten, und die evangelische leider Gottes auch nur zum geringsten Teil; und da sollte 2000 Jahre früher schon der Verfasser des Danielbuches diesen Gedanken nicht nur gehabt, sondern auch als unumgänglich nötig dafür hingestellt haben, um Heidenmission zu treiben.

Haben wir nun gesehen, dass der Gedanke, den Meinhold als den leitenden des Abschnittes ansieht, der Gedanke des Missionsberufes Israels unter den Heiden, gar nicht aufzufinden ist, so ist noch zu bemerken, dass derselbe in der Art, wie

---

[1] S. 18.

Meinhold will, nur einmal in der religiösen Welt der Juden existiert hat[1], und zwar zur Zeit des Dtjesaja. Der Satz M.'s: „Israel aber wird die Heiden Gott zuführen; dieser Gedanke wurde hauptsächlich durch die babylonische Verbannung gezeitigt, wie Deuterojesajas erweist,"[2] dürfte nicht ganz richtig sein. Allerdings hatte der Prophet den Beruf Israels in der Völkerwelt verkündigt. Ich erinnere nur an Stellen wie Jes. 42, 1 ff. 43, 6.

Aber der Beruf des Knechtes Jahwes wird von Dtjes. thatsächlich erst als in der Zukunft, im neuen Reich, erfüllt angesehen. Diese Erkenntnis der Gedankenwelt des Propheten scheint mir bisher nicht genug beachtet worden zu sein. Sonst hätte Meinhold auch nicht auf seine Annahme kommen können, dass der Dtjes. Gedanke vom Beruf Israels unter den Heiden in der Folgezeit schon für die Gegenwart für verbindlich erachtet worden sei. Vielmehr verschwindet dieser Gedanke, und festgehalten wird nur, dass auch die Heiden Anteil haben sollen am Gottesreich. Aber dass es dazu kommt, bewirkt Gott allein.

Zeigen wir dies an einigen Stellen:

Den Schluss der messianischen Hoffnung bei Sach. bildet die Versicherung: „Noch wird es geschehen, dass die Völker kommen, und Bewohner vieler Städte, und es werden kommen die Bewohner einer zur andern mit den Worten, lasset uns gehen um zu versöhnen das Antlitz Jahwes und zu suchen Jahwe der Heerscharen! auch ich will hingehen! Und es werden viele Nationen kommen und mächtige Völker, Jahwe der Heerscharen in Jerusalem zu suchen und zu versöhnen das Antlitz Jahwes. Also spricht Jahwe der Heerscharen: in diesen Tagen wird es geschehen, dass zehn Männer aus allen Zungen der Völker ergreifen am Rockzipfel einen jüdischen Mann mit den Worten: wir wollen mit Euch gehen, denn wir hörten, Gott ist mit Euch." (8, 20—23.)

Oder erinnern wir uns an Jes. 2, 2 ff., Verse, die wie Mich. 4, 1—5 unbedingt nachexilisch sind: „Am Ende der Tage wird

[1] Ich sehe hier von der alexandrinischen Entwicklung des Judentums ab, da diese mit ganz anderen Faktoren als die palästinische rechnete. Vergl. übrigens dazu: Schürer, „Geschichte des jüd. Volkes" II. S. 789 ff

[2] S. 10.

stehen der Berg des Hauses Jahwes als Haupt über den Bergen und wird ragen über die Hügel, und es werden zu ihm strömen alle Völker und gehen viele Nationen und sagen: wohlan, lasset uns hinaufziehen zum Berge Jahwes, zum Hause des Gottes Jakobs, dass er uns lehre seine Wege und wir gehen auf seinen Pfaden, denn vom Zion soll die Unterweisung kommen, und das Wort Jahwes von Jerusalem."

Auch Dtsacharja hat, obwohl es ihm hauptsächlich auf die Vernichtung der Feinde Jerusalems ankommt, diesen Gedanken: „es wird geschehen, dass der ganze Rest aller Völker, die gegen Jerusalem gezogen waren, hinaufziehen Jahr für Jahr, um anzubeten den König Jahwe der Heerscharen und zu feiern das Fest der Hütten." (Sach. 14, 16.)

Nirgends haben wir aber diese Hoffnung, dass Jahwe durch die Errettung Jerusalems auch seine Feinde zur Anerkennung seiner Macht bringt, klarer ausgedrückt als im Psalter. Ich erinnere nur an Stellen wie ψ. 102, 16. 17: „Und es werden fürchten die Heiden den Namen Jahwes, und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit, denn gebaut hat Jahwe Zion, erschienen ist er in seiner Herrlichkeit," oder an V. 22. 23 desselben Psalmes. So geht dem V. 9 des ψ. 86 „alle Völker, die du gemacht hast, werden kommen und anbeten vor dir, mein Herr, und deinen Namen ehren," in V. 7 die Aufrichtung des messianischen Reiches, voraus, denn anders hat es nichts zu bedeuten[1], wenn es heisst, „am Tage meiner Bedrängnis rufe ich dich, denn du wirst mich hören."

Aus diesen Stellen — einer kleinen Auswahl — geht klar hervor, dass von einer Missionsarbeit Israels unter den Heiden in den nachexilischen Schriften nicht mehr die Rede war. ψ. 51, 15, was Smend gleichwohl dafür anführt[2] — wenn auch unter vorhergehender Beschränkung — kann nicht als Beweis gelten, denn die פֹּשְׁעִים und חַטָּאִים können nur sündige Israeliten sein[3]. Auch der Satz von Kautzsch[4]: „die Idee des messiani-

[1] Stade über die messianische Hoffnung im Psalter in Z. Th. K. II, S. 369 ff. [2] Alttestl. Rlgsgesch. S. 386. [3] Aufforderungen an die Heiden, sich zu Gott oder seinem Messias zu bekehren (wie ψ. 2, 11. 12.) sind rhetorisch zu verstehen. [4] „Die Heilige Schrift des Alten Testaments." Beilagen. S. 209.

schen Reiches als eines dank dem Missionsberuf Israels alle Heiden umspannenden Gottesreiches, kurz die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion" ist nur insoweit richtig, als man sich erinnern muss, dass der Gedanke eines Missionsberufes Israels nur die Geburtsstätte jener messianischen Idee gewesen ist, dass er aber zu Zeiten der Entstehung des Psalters nichts mehr mit ihr zu thun hatte, da er überhaupt jegliche Bedeutung verloren hatte.

Mit Recht sagt so Wellhausen:[1] „die Theokratie d. h. die israelitische Gemeinde und das Reich Gottes fallen auseinander, für letzteres ist die Weltherrschaft charakteristisch. Sie stehen aber auch wiederum in Zusammenhang. Nicht jedoch so, dass etwa Israel die Aufgabe hätte, dem Reich Gottes zur Erscheinung zu verhelfen. Die Frommen handeln nicht auf das Reich, sondern in dem Reich d. h. nach den in ihnen gültigen Gesetzen."

Will nun Meinhold trotzdem in Dan. 2—6 den Gedanken einer Aufgabe Israels unter der Völkerwelt nicht nur finden, sondern sogar weiter ausgeführt sehen, so darf er auf keinen Fall die Entstehung des Abschnittes um die Zeit für ± 300 a. Chr. festlegen, in eine Zeit, da ein Dtsach. und die Mehrzahl unsrer Psalmen entstanden, Schriften, die nichts von einem Missionsberufe Israels wissen. Er könnte das Buch dann höchstens von einem Zeitgenossen des Dtjes. verfasst sein lassen. Aber dagegen verwahrt er sich entschieden im zweiten Teile seiner Abhandlung, dem „Abweis der exilischen Entstehung von Dan. 2—6."

*c.*

In welchen Zeitabschnitt wir aber nun C. 2—6 zu setzen haben, dürfte uns die oben vorgenommene allgemeine Analyse von der Bedeutung jedes einzelnen Kapitels und damit des ganzen Abschnittes zeigen. Jede Tendenzerzählung rechnet mit ganz bestimmten Verhältnissen und ist für eine bestimmte Zeit, die gegenwärtige des Verfassers, berechnet. Auch der Verf. des Danielbuches wollte offenbar durch seine Erzählungen wirken, wie dies schon die Ermahnungen zeigen, die sich jeder

[1] Pharisäer und Sadducäer S. 24.

Geschichte entnehmen lassen. Überall fanden wir, wie der Verf. aufmuntern will, fest und treu an Gott zu halten bis zur Übernahme des Martyriums, wenn frevelnde Fürsten den Abfall vom Allmächtigen auch bei Todesstrafe verlangen. So sahen wir, wie auf der einen Seite thörichte gottbeleidigende Tyrannen wahnwitzige Forderungen an den Glauben der Frommen stellten und diese, wenn sie sich ihren Launen nicht fügten, einfach töten liessen, und wie andrerseits doch die Schar der Frommen todesmutig an ihrem Gott festhielt und das Schlimmste über sich ergehen liess. Wusste man doch, dass Gottes Hilfe nicht fern sei, und dass er bald zur Errettung für die einen und zur Bestrafung für die andern kommen würde.

Sollte aber ein solches Bild wirken, so musste es vorhandner gegenwärtiger Verhältnisse zuliebe entworfen sein. Solche Verhältnisse, die deutlich eine Religionsverfolgung sind, bestanden aber niemals vor der Zeit der Makkabäer. Weder von Nebukadnezar noch Belsazar ist etwas derart bekannt. Vollends ist dies nicht bei Darius zu erweisen. Der erste, der eine Religionsverfolgung über die Juden ergehen liess, ist eingestandner Massen Antiochus IV. Epiphanes. Auf ihn passt allein das Bild des wütenden, die Anhänger des wahren Gottes unterdrückenden Tyrannen; auf die Juden seiner Zeit auch allein das Bild des bis in den Tod getreuen Märtyrers, der gewiss war, dass sein Gott helfen und vor der völligen Vernichtung bewahren werde. Auf die Zeit der Makkabäer passt allein die sich aus allen Erzählungen ergebende Ermahnung: „Zion, in dem letzten Kampf und Strauss, halte aus, halte aus!“

So bleibt uns also nichts übrig, als mit der Entstehung des Abschnittes Dan. 2—6 in die makkabäische Zeit zurückzugreifen. Dafür ist aber unsre beste Stütze Meinhold selbst, wenn er als Forderung hinstellt: „Nun muss man von vornherein annehmen, dass eine Schrift aus der Makkabäerzeit, welche als prophetisches Werk gelten will, dem durch die Syrer bis aufs Äusserste verfolgten jüdischen Volke eine Ermahnung immer zurufen werde, trotz aller Anfeindungen der väterlichen Religion treu an dem Gott Israels zu hängen. Diese Ermahnung konnte aber mit Fug nur dann gegeben werden, wenn man gewiss war, dass die Treue der Juden, den Sieg über das Andrängen ihrer

Feinde erringen und nicht aller Widerstand ohne Nutzen und Sinn sein würde. Diese Gewissheit musste eine prophetische Schrift aus jener Zeit zu erwirken suchen."[1] Dass dieses nun Meinhold nicht in Dan. 2—6 findet, sahen wir. Aber zugleich ergab unsre Untersuchung über die Bedeutung des Abschnittes C. 2—6, dass dieses doch drin stand, und weiter nichts. Dann aber halten wir uns an M., der eine Schrift, die obigen Inhalt hätte, unbedenklich der makkabäischen Zeit zuweisen würde. Ja, wenn wir die Erzählungen unsres Abschnittes uns einmal näher ansehen, so finden wir, dass dieselben förmlich auf die Zeiten der Makkabäer zugeschnitten sind.

Um mit Cap. 3 zu beginnen, so ist seine Erzählung am interessantesten und berührt sich am stärksten mit den Religionsverfolgungen unter Antiochus Epiphenes. Zwar behauptet Meinhold: „Von einer Religionsverfolgung lesen wir nicht irgend eine Andeutung. Nirgends wird den Juden das Aufgeben ihrer väterlichen Religion auch nur zugemutet."[2] Kurios! Kommt denn ein Befehl wie V. 5, ein Götzenbild bei Strafe des Lebens anzubeten, nicht gleich dem Befehl, die alte Religion aufzugeben? Oder ist die Strafandrohung (V. 6) keine Proklamation einer Religionsverfolgung, und wird sie nicht realisiert, indem die drei Männer in den Feuerofen spazieren müssen? Zwar ist das βδέλυγμα ἐρημώσεως, das Antiochus ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον errichten liess (1 Macc. 1, 54) nicht die Statue des Jupiter Capitolinus, sondern sein Altar. Aber Altar und Bild sind für den antiken Menschen ziemlich gleich. Und ob nun die Anspielung in Dan. 3 auf den Altar eine direkte oder indirekte ist, ist ziemlich gleichgiltig. Auch das in C. 3 berichtete Verbrennen ist uns für die Makkabäerzeit durch die Geschichte 2 Macc. 7 verbürgt.

Das C. 3 parallele C. 6 hat gleichfalls seine Analogie in der Makkabäerzeit. „Das Verbot hier ist von jenem des Antiochus Epiphanes (1 Macc. 1, 41—50) reflektiert und übertreibt absichtlich bis zur Karrikatur, um das Gehässige solcher Tyrannei recht ins Licht zu setzen."[3]

Dass auch die Tendenz von C. 5 mit jenen Zeiten zusammen-

1 S. 48. 2 S. 57. 3 Hitzig Comm. S. 89.

hängt, dürfte auch ersichtlich sein. Es ist nur die Frage, ob die hier berichtete Geschichte koncipiert worden ist auf Grund irgend einer entsprechenden historischen Thatsache aus jenen Verfolgungszeiten. Am nächsten liegt, 1 Macc. 1, 21—24, 2 Macc. 5, 15. 16. 21. heranzuziehen. Hiernach soll Antiochus alles Gold, Silber und alle sonstigen Schätze aus dem Tempel genommen haben. Dass er dabei Prachtgeräte, die früher nur zu heiligen Diensten gebraucht wurden, nun auch zu profanen Zwecken benutzte, dass sie Tafeln schmücken mussten, ja, dass man aus goldenen Kannen und Karaffen, in denen man früher womöglich Jahwe Trankopfer dargebracht hatte, Wein trank und die Götter pries, ist mehr als wahrscheinlich, wenn auch das Meiste in die Münze wanderte, um dort ein andres Gepräge zu erhalten. Man braucht gar nicht mit Hitzig[1] unter Berufung auf Polyb. XXI, 3, 4 an „die Spiele, den feierlichen Aufzug und die Gastmähler bei Daphne" zu denken, „mit welchen i. J. 166 v. Chr. Antiochus Epiphanes seine dünkelhafte Eitelkeit befriedigte," und wo es vielleicht vorkam, „dass geeignete Gefässe, etwa solche aus Jerusalem, als Trinkgefässe benutzt wurden." Was war da natürlicher, als dass der Verf. unsrer Erzählung, wie er für den Frevler Antiochus die Rache des Himmels erwartete, auch in unsrer Erzählung den Belsazar für sein gleiches unheiliges Benehmen bestrafen liess. Es war diese Erzählung ein sehr schicklicher Trost für die Israeliten seiner Zeit.

Auch C. 4, die Erzählung vom Wahnsinn des Nebukadnezar, hat ihre Nutzanwendung eigentlich nur für die makkabäische Zeit. Den Juden soll gezeigt werden an Hand der Geschichte von dem babylonischen König, dass Gott, wie er einst diesen Fürsten in seinem Hochmut erniedrigte, so auch Antiochus Epiphanes niederwerfen und ihm die Anerkennung seiner Macht abnötigen wird. Dabei hat man nicht nötig, an 1 Makk. 2, 42—48 zu erinnern, an jene Zeit, da die Schar der Treuen in Israel anfing wieder mächtig zu werden. Noch weniger freilich braucht man sich auf den Spottnamen des Antiochus ἐπιμανής statt ἐπιφανής (Polyb. 26, 1) zu berufen, da der Verfasser unsres Kapitels jedenfalls diese Erzählung als altes Kourant vorfand,

[1] Komm. S. 79.

wenn wir auch nicht mehr konstatieren können, wie weit er sie für seinen Bedarf zurechtgestutzt hat.[1]

Was C. 2 anlangt, so sahen wir, dass neben der Nutzanwendung, die sich aus der Geschichte ergiebt, der Traum das wichtigste ist. Von diesem müssen wir allerdings jetzt absehen, da wir im zweiten Teil unsrer Untersuchung ausführlicher auf ihn zu sprechen kommen. Fragte sich Meinhold nun: „warum der Verfasser nicht aus der wunderbaren Erhaltung Daniels und seiner Freunde durch eine zu teil gewordene göttliche Offenbarung die Lehre herausnahm und zum Hauptthema des Abschnittes machte: Haltet nur treu an eurem Gott auch in der grössten Not“[2], so sahen wir, dass diese Mahnung doch aus der Erzählung zu entnehmen war, dass aber M. es nur nicht sah. Doch können wir uns nun M. ruhig wieder anschliessen, der weiter fortfährt mit den Worten: „Das passte für die Makkabäerzeit.“

Fragen wir uns nun, woran liegt es, dass Meinhold diese Erkenntnis trotz vieler Gegengründe nicht gewann, so ist darauf zu erwidern, dass er den fundamentalen Irrtum beging, durch seine Annahme, dass ein Schreiber der makkabäischen Zeit notwendiger Weise die Lage Daniels und seiner Freunde in jeder Einzelheit der Lage der Juden unter Antiochus würde gleichgemacht haben.[3] Mit Recht hat auch Budde darauf bei seiner Kritik des M.'schen Werkes aufmerksam gemacht.[4]

Wenn ich eine Erzählung, die mit einer bestimmten Tendenz geschrieben ist, habe, etwa dass man aus ihr für gewisse soziale, politische oder religiöse Zustände lerne, so werde ich doch nicht darauf das Absehen richten, dass sich Alles bis in die Einzelheiten mit der Wirklichkeit deckt. Das, worauf es mir ankommt, ist die Tendenz selbst. Wir werden das Verhältnis einer solchen Erzählung zur Wirklichkeit, die unter diesem Bilde dargestellt werden soll, mit den Worten charakterisieren können: gleiche Zustände bedingen gleiche Anwendung. Schon daraus, dass ich die Tendenzerzählung als ein Bild des That-

---

1 cf. dazu Schrader: „die Sage vom Wahnsinn des Nebukadnezar“ in Jahrb. prot. Theol. 1881 und von demselben K. A. T.[2] S. 431 f. 2 S. 54. 3 Bevan S. 23, Note. 4 Theolog. Literaturzeitung 1886, S. 636 ff.

sächlichen, Vorhandenen bezeichne, ergiebt sich, dass dieses sich nicht bis ins Einzelste mit seiner Vorlage zu decken braucht, sondern nur in den gröbsten, signifikantesten Zügen. Nach Meinhold dürfte z. B. die βατραχομυομαχία der Homeriden nicht als parodisches Tendenzgedicht auf den trojanischen Krieg ev. die Ilias bezeichnet werden, da die Mäuse und Frösche sich schwerlich bis ins kleinste mit den Helden von Ilion und Hellas vergleichen lassen.

Von diesem Gesichtspunkt aus beurteilt nun Meinhold die Anschauung, nach der in den Erzählungen C. 2—6 die Zeiten des Antiochus Epiphanes und der Makkabäer sich abspiegeln. Gerade in den unwesentlichsten Momenten findet er den Widerspruch gegen die Behauptung der makkabäischen Abfassungszeit.

Vor allem hat Nebukadnezar nicht die entfernteste Ähnlichkeit mit Antiochus IV. Eine Zusammenstellung beider ist für M. schon nach C. 2 einfach ein Ding der Unmöglichkeit. Hier wird er ja als edel bezeichnet („das will ja das goldene Haupt besagen" sic!), während sein angebliches Pendant Antiochus Epiphanes, der nach dem Traum ja erst drei Reiche nach Nebukadnezar leben soll, das „Ausbund aller Laster" ist.[1] Weiter stösst sich M. in diesem Kapitel an dem Benehmen Daniels, „welcher sich selbst ein Opfer darbringen lässt und eine hohe Stellung gerade unter heidnischen Magiern annimmt,"[2] was zur Zeit der Makkabäer keiner gethan hätte. Aber gleichwohl geschieht es doch 1, 19. 20, Verse, die ja auch nach M. aus dieser Zeit stammen.

In C. 3 entspricht nach M. das Bild gleichfalls nicht der Wirklichkeit. Der Grund, der 1 Macc. 1, 41 angeführt wird, um die Einführung eines gemeinsamen Kultus zu motivieren — εἶναι πάντας εἰς λαὸν ἕνα — fehle hier völlig. Allerdings! ist aber auch nicht nötig; eine Motivierung des königlichen Befehls ist überflüssig und ergiebt sich aus der Forderung einer allgemeinen Anbetung des Götzenbildes eigentlich von selbst.

Vollends ist C. 4 für M. ein σκάνδαλον: „Während ja Antiochus durchgehends als ein Wüterich geschildert wird, der sich die Ausrottung des Judentums zum Ziele gesetzt hat, lesen

---

[1] S. 45. [2] S. 55.

wir von einer Bekämpfung des Judentums in C. 4 überhaupt nichts."[1] Daniel als Beamter, ja als Freund des Königs, der dessen Feinden gönnt, was eigentlich ihm gelten soll, kann nimmermehr ein Typus für den makkabäischen Juden sein, „der von Herzen über jede Not des Antiochus jubeln musste."[2] „Das Verhältnis des Babyloniers zu den Israeliten ist gerade das Gegenteil von dem, was wir von Antiochus und seinem Verhältnis zu dem Judentum wissen."[3] Allerdings! Aber dass es darauf nicht ankommt, dürfte klar sein, wenn die Tendenz, die wir festgestellt haben, die richtige ist. Ausserdem war der, welcher die Erzählung in C. 4 niederschrieb, wohl durch die Überlieferung der Sage gebunden.

Bei dem Gastmahl des Belsazar (C. 5) soll die Entweihung der Gefässe nach M. gar nicht der Profanation gleich sein, die Antiochus mit den heiligen Geräten vornahm. Dieser habe ja selbst den Tempel beraubt, während hier in der Erzählung es gar nicht Belsazar gethan habe, sondern sein Vater Nebukadnezar bei der Zerstörung Jerusalems. Und diese sei doch nach 1, 2 mit Gottes Willen geschehen.[4] Aber das dürfte doch ziemlich einerlei sein, wer die Gefässe aus dem Tempel geholt hat, ob Nebukadnezar oder Belsazar, sondern es dreht sich darum, wer sie entweiht hat. Nebukadnezar holte sie, aber Belsazar hat sie entweiht, und insofern ist dieser doch eine Parallele zu Antiochus.

Bei C. 6 führt M. ähnliche Gründe ins Feld wie bei C. 3. Bei der Erzählung vom Erlass des Darius ist der Grund der Religionsverfolgung darin zu suchen, dass höfische Neider Daniel gern stürzen wollten; anders sei es dagegen bei Antiochus (1 Macc. 1, 41). Hier solle für immer die jüdische Religion abgeschafft werden, in unsrer Erzählung nur für 30 Tage. „Vielmehr konnte ein Verfasser, der ja den ganzen Kampf des Antiochus als Kampf gegen Jehova und sein Volk auffasste, nimmermehr in einer aus der freien Phantasie geborenen Geschichte dem Könige andre Motive unterlegen, welche sein Wüten weniger verwerflich darstellen mussten."[5] Ja! wenn er das nun aber doch that, so musste es ihm wohl auf etwas andres an-

---

1 S. 59. 2 S. 60. 3 S. 61. 4 S. 60. 5 S. 67.

kommen, als auf eine historisch kritische Bearbeitung der Ereignisse seiner Tage. Und worauf es ihm ankam, sahen wir: sein Volk zur Ausdauer in der Treue zu Gott zu ermahnen, auch in den schwersten Verfolgungen, da Gott es schon retten und seine Feinde besiegen werde.

So bleibt es also dabei: C. 2—6 weisen uns in die makkabäische Zeit. Man zeige uns doch bei der richtigen Auffassung der Tendenz der Kapitel einen andern Zeitabschnitt, wo sie einen andern Wert gehabt hätten als den, blose Märchen zu sein. Keine Zeit vorher, am allerwenigsten gar die Zeit um Alexander d. Gr., brachte eine Lage mit sich, welche die Entstehung der Danielerzählungen aus der Tendenz heraus, die sich uns als die richtige ergeben hat, erklären könnte. Der Verf. unsres Abschnittes stellte Erzählungen für seine unter Antiochus Epiphanes schwer bedrängten Glaubensgenossen zusammen, die er in den historischen Rahmen vergangener Zeiten einfasste. Ob einigen derselben alte Überlieferungen zu Grunde liegen, oder was von dem Rahmen des Ganzen Fiktion, was Irrtum oder Wahrheit ist, kann uns hier nicht interessieren. Sicher ist, dass der Verfasser die Zustände seiner Zeit in die Geschichten hineintrug, die er vorfand oder in Anlehnung an historische Personen oder Thatsachen frei erdichtete, und dass er ihnen das Kolorit gab, das zu dem Glauben veranlassen könnte, sie seien auch niedergeschrieben zu der Zeit, da sie spielten. Dieser letztere Umstand wird ihn wohl u. a. auch mit dazu veranlasst haben, die Parallelen nur soweit durchzuführen, als es nötig war, um eine Nutzanwendung für augenblickliche Zustände ohne Schwierigkeit zu erschliessen. Und es bleibt schliesslich dabei, was Hitzig schon gegen Hengstenberg gesagt hat: „Soll denn der Typus so entsprechen, dass man Verdacht schöpfen muss?“

Im Unterschied von Meinhold hat Strack[1] in der 1. Aufl.

[1] Einl. 1. A. 1885, S. 172. In der 4. Auflage (Ostern 1895) hat Strack die alte Ansicht ganz fallen gelassen und zugestanden, dass „das Dan.buch in seiner jetzigen Gestalt während der Regierung des Antiochus Epiphanes entstanden“ ist. Dass aber die „Zweisprachigkeit des Buches“ und der „Umstand, dass das visionäre Kap. 7 sprachlich sich etwas von den erzählenden Kapp. 2—6 unterscheidet“ darauf hinweisen könnte, dass Danielgeschichten vielleicht schon vor der Makkabäerzeit schriftlich vorhanden gewesen seien, ist kaum richtig.

seiner Einl., der gleichfalls C. 2—6 nicht in makkabäischer Zeit entstanden sein liess, das Hauptgewicht für seine Argumentation auf äusserliche Dinge gelegt. Seine Gründe sind leicht zu entkräftigen und bedürfen keiner so ausführlichen Auseinandersetzung wie die Meinholds.

Als schwerstes Geschütz fuhr Strack die Darstellung der babylonischen Verhältnisse auf, die ihm Dan. 2—6 zu genau berichtet seien, so dass man den Abschnitt unbedingt in eine frühere Zeit setzen müsse.

Ein Beweis kann von diesem Punkte aus weder für noch gegen geführt werden. Hier wie dort kommt es auf reine persönliche Überzeugung hinaus. Meine Ansicht ist nur, dass der Verf. von Dan. 2—6 gradezu eine erstaunliche Unkenntnis babylonischer Verhältnisse verrät.

Aber auch der zweite Grund, den Strack beibrachte, das Vorkommen der vielen persischen Worte, kann, wie Meinhold schon richtig bemerkt, nichts verschlagen. Wörter wie אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא (Dan. 3, 2. 3. 27. 6, 2—8) finden sich auch Esr. 8, 36, Esth 3, 12. 8, 9. 9, 3; oder פִּתְגָם (Dan. 3, 16. 4, 14) auch Esr. 4, 17. 5, 7. 11. 6, 11. Esth. 1, 20. Koh. 8, 11; oder פַּרְתֻמִּים (Dan. 1, 3) auch Esth. 1, 3. 6, 9. Durch Esra und Esther[1] konnten die Juden der Makkabäerzeit wohl mit ihnen bekannt geworden sein. Andre Wörter wie הַדַּבְרְיָא, דְּתַבְרְיָא und גְּדַבְרְיָא, müssten nach Strack der Zeit des Antiochus IV. unverständlich sein, „so dass niemand in einer erst damals korrigierten Schrift sie gebraucht haben würde," denn sie kommen sonst nicht vor. Abgesehen davon, dass dieses nicht ganz richtig ist, denn גְּדַבְרְיָא (Dan 3, 23) kommt auch Esr. 7, 21, nur unter der Schreibung גְּזַבְרָיָא vor, kann doch ein solches argumentum e silentio nicht gelten, zumal bei dem Umstand, dass die meisten persischen Worte in andern biblischen Schriften sich belegen lassen. Strack achtete gar nicht darauf, dass eine Sprache auch Lehnwörter hat. Die betreffenden persischen Worte wurden Bestandteile der aramäischen Sprache und drangen als aramäische Wörter ins Hebräische. Das Syrische kann doch überzeugen, wieviele der hier vorkommenden Worte dauernd in den aramäischen Sprachschatz

[1] Auch wenn Esther lange nach Antiochus IV. entstanden ist, so verschiebt sich die Sachlage nicht.

übergegangen sind und daher bis zum Erlöschen der Sprache gebraucht worden sind. Man braucht sich blos an ܦܬܓܡܐ zu erinnern.

Als letzten Grund für seine Anschauung führte Strack an, dass Daniel in den Kanon aufgenommen sei, wogegen der Siracide, der doch vor der makkabäischen Zeit geschrieben sei, ausgeschlossen wurde. Dies wird aber wohl deshalb geschehen sein, weil letzterer seinen Familiennamen beibehielt und nicht wie andre seine Weisheitssammlung dem König Salomo zuschrieb, oder wie der Schreiber unsres Danielbuches sie von einem Manne der Vorzeit, dem Daniel, verfasst sein liess. Aber wäre dem auch nicht so, so ist doch darauf aufmerksam zu machen, dass in den Psalter sogar Lieder aus der Makkabäerzeit Aufnahme gefunden haben.

## *d.*

Fassen wir das Resultat unsrer seitherigen Untersuchung zusammen, so hat sich als solches ergeben: der Abschnitt Dan. 2, 4—6 ist aus inneren und äusseren Gründen durchaus einheitlich. Dies bedingen die gleiche Tendenz und die gleichzeitige Abfassungszeit der Kapitel, die überall dieselben Verhältnisse voraussetzen, wie wir seither sahen.

Damit ist auch schon im Prinzip der alten Bertholdischen Ansicht der Hauptstoss gegeben. Nach B. ist unser Abschnitt keine einheitliche Komposition, sondern besteht aus vier selbständigen Quellen.

Die erste, C. 2, entstammt der Zeit kurz nach Antiochus Theos,[1] denn V. 43 wird auf seine Vermählung mit der Tochter des Ptolomaeus Philadelphus angespielt: „Der Konzipient scheint in Oberasien, wenigstens in Syrien gelebt und geschrieben zu haben. Denn es sind ihm die Sitten an den orientalischen Höfen (V. 46) nicht fremd, mit denen er in Palästina, das seit langer Zeit keinen König mehr hatte, so leicht nicht bekannt werden konnte; und er zählte die babylonischen Weisen nach ihren verschiedenen Klassen auf.“ Übrigens trennt B. nicht wie die Modernen es thun 2, 1—4 vom übrigen Teil des Kapi-

[1] Daniel I, aus dem Hebr. Aram. neu übersetzt, S. 60 ff.

tels, sondern er erklärt den Wechsel der Sprache aus dem Umstand, dass der Verf. vergessen habe, nach der aramäischen Rede der Magier wieder ins Hebräische zurückzulenken.

Der zweite selbständige Abschnitt ist 3, 1—30. Die vielen griechischen Wörter veranlassen B.[1] dieses Cap. in eine Zeit zu setzen, „wo die Griechen und ihre Sprache schon längst in Asia bekannt waren". Dazu findet er eine durchgehende Abhängigkeit von C. 2, dem es jedoch in Einzelheiten widerspreche. Hier sei Nebukadnezar schon zur Anerkennung des jüdischen Gottes gekommen (2, 47), während er nach dem andern Aufsatz thue, „als ob er davon, dass die jüdische Nation eine eigene Gottheit verehrt, gar niemals etwas gehört hätte". „Mehrere Anzeigen geben zu erkennen, dass der Verfasser in Oberasien geschrieben, oder wenn auch in Palästina, dass er vorhin einige Zeit daselbst gelebt habe".

Der dritte Abschnitt umfasst nach B.[2] 3, 31—4,34. Er ist noch später entstanden und zwar in Palästina. Beides beweist vor allem „die ganz pharisäische Meinung von der Kraft des Almosengebens" (4, 24). Weiter ist das הֵיכַל מַלְכוּתָא דִּי בָבֶל (4, 26) für einen der in Babel schreibt ganz überflüssig. Wird Daniel hier רַב חַרְטֻמַּיָּא (4, 6) genannt, so sonst רַב חַכִּמַּיָּא. „Der Verfasser, der in seinem Palästina öfters schon von den alten babylonischen Weisen nach ihren verschiedenen Klassen und Benennungen gehört hatte, aber nicht wusste, dass die חַרְטֻמִּין nur eine Unterart von den חַכִּמִין, welcher Name alle unterschiedenen Klassen begreift, waren, glaubte daher, beides sei dasselbe". B. will diese Erzählung[3] daher erst nach dem Beginn des hasmonäischen „Zeitalters" setzen.

Noch später setzt er C. 5 und 6 an, die zusammen einen Abschnitt bilden, aus einer Feder geflossen. In 5, 20. 21. 6, 26 findet er den vorigen Aufsatz wörtlich benutzt (cf. 4, 28. 29). Dass aber der Verf. von C. 5. 6. nicht auch der von C. 4 sein kann, begründet B. damit, dass „in den Worten וְעִם־עֲרָדַיָּא מְדוֹרֵהּ (5, 21) eine von 4, 29 abweichende Bestimmung liegt, die sich ein andrer Excerpent wohl erlauben konnte, der Verfasser aber selbst sich schwerlich erlaubt hätte. Dann liegen in diesem

[1] S. 64 ff. [2] S. 70 ff. [3] S. 73.

Aufsatze nicht die unrichtigen Vorstellungen von den alten babylonischen Weisen wie in dem vierten[1]. Daniel ist nicht als Präsident der חַרְטֻמִּין, sondern überhaupt als רַב חַרְטֻמִּין אָשְׁפִּין גָּזְרִין כַּשְׂדָּאִין V. 11 bezeichnet, und V. 7 steht ganz richtig der Ausdruck חַכִּימֵי בָבֶל als genereller Namen"[2].

Gegen eine solche Zergliederung von Dn. 2—6, wie sie Bertholdt bewerkstelligte, spricht vor allem das Resultat unsrer seitherigen Untersuchung, das uns gezeigt hat: alle vier Erzählungen haben nur ein und dieselbe Tendenz, die Juden aufzufordern, in der Religionsverfolgung auszuharren, da sie Gott erretten wird. Aber diese Tendenz nötigte uns, mit der Entstehung von C. 2—6 in die makkabäische Zeit herabzugehen und zwar bei allen gleichmässig. Dieses Verständnis hat sich Bertholdt versagen müssen, weil er nicht auf die Bedeutung des Abschnittes Dn. 2—6 achtete, sondern sich an Äusserlichkeiten stiess. Allerdings sind Schwierigkeiten vorhanden, und sie könnten uns die Frage aufwerfen lassen, ob es nicht geratener sei, bei aller Einheit der Entstehungszeit doch eine Verschiedenheit der Verfasser für die einzelnen Capitel anzunehmen. Dann könnte man die Widersprüche leichter erklären. Aber es wird kaum möglich sein, auch durch diese Hypothesen die Schwierigkeiten zu beseitigen. Allerdings hatte sich Nebukadnezar 2, 47 zu einem Lobpreis des jüdischen Gottes aufgeschwungen, „der Not gehorchend, nicht dem eignen Trieb"; und am Anfang von C. 3 ist er wieder ganz der alte. Statt des einen unsaubern Geistes, der ausgetrieben war, sind nun sieben schlimmere bei ihm eingekehrt. So könnte man es erklären, aber es ist wohl besser anzunehmen, dass der Verf. nicht so scharf reflektierte wie wir. Er wollte durchaus nicht eine Bekehrungsgeschichte Nebukadnezars geben, alle etwaigen Rückfälle genau berichtend, sondern es lag ihm mit seinen Geschichten etwas ganz anderes im Sinn.

Ebenso sonderbar ist, dass sich bei dem unheimlichen Gastmahl des Belsazar keiner ausser der Königin mehr Daniels erinnert, der doch schon seit fast einem halben Jahrhundert „Grossmeister des Magierordens" ist[3]. Doch bleiben wir gerade

---

[1] B. zählt C. 1 als ersten Aufsatz. [2] S. 74. [3] Berth. S. 54.

einmal bei 5, 11. 12 stehen, so weisen diese Verse inhaltlich auf 2, 48 fine hin. Dem וּמַלְכָּא נְבוּכַדְנֶצַּר אֲבוּךְ רַב חַרְטֻמִּין אָשְׁפִּין וְרַב סַגְּנִין כַּשְׂדָּאִין גָּזְרִין הֱקִימֵהּ אֲבוּךְ מַלְכָּא dort entspricht hier das עַל כָּל־חַכִּימֵי בָבֶל. Weiter stammt das דִּי רוּחַ אֱלָהִין קַדִּשִׁין בֵּהּ in 5, 11 aus 4, 5. 6. 15. Auch auf die Geschichte vom Wahnsinn des Nebukadnezar wird in C. 5 nicht nur angespielt, sondern dieselbe wird sogar schriftlich fixiert vorausgesetzt (cf. 5, 21 mit 4, 22). Nun sagt aber Bertholdt, dass in 4, 6 Daniel nur רַב חַרְטֻמַּיָּא sei, während er sonst רַב חַרְטֻמִּין אָשְׁפִּין כַּשְׂדָּאִין גָּזְרִין heissen (5, 11. cf. 5, 7. 4, 4. 2, 10. 2), was gleichbedeutend mit dem רַב חַכִּימֵי (2, 48) sei. Also חַכִּימִין sei der allgemeinere Ausdruck, während die vier andern Bezeichnungen die Namen für die Unterklassen seien. Wie ist es nun aber möglich, dass in demselben C. 2 חַכִּימִין אָשְׁפִּין חַרְטֻמִּין גָּזְרִין zusammengestellt werden (V. 27), dass also die „Weisen" hier keine allgemeine Bezeichnung ist? wie dass 5, 15, nachdem Daniel ein paar Verse vorher (V. 11) richtig bezeichnet war, nun aufeinmal wieder die חַכִּימִין den אָשְׁפִּין gleichgesetzt werden? Dieses lässt sich nur erklären, wenn der Vf. unsres Abschnittes 2—6 sich gar nicht mehr über die verschiedenen Klassen der Magier klar war, sondern einfach alle seltenen Namen gebrauchte, die sich auftreiben liessen. Dieser Umstand spricht also nicht gegen die Einheitlichkeit von Dn. 2—6.

Einen andren sich immer völlig oder halb wiederholenden Ausdruck in unserm Abschnitt finden wir bei den Adressaten der königlichen Erlässe. Cf. עַמְמַיָּא אֻמַּיָּא וְלִשָׁנַיָּא in 3, 5 und in den andern Erzählungen (3, 31. 5, 19. 6, 26). Für das singl. כָּל־עַם אֻמָּה וְלִשָׁן (3, 29) liest die LXX. den Plur. wie sonst. Doch würde auch der Sgl. nichts beweisen.

Die 6, 8 aufgezählten Beamtennamen der סִגְנַיָּא וַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא הַדָּבְרַיָּא וּפַחֲוָתָא finden sich auch unter der Schar der 3, 2 aufgezählten wieder; ein gewichtiger Umstand mit für die Einheitlichkeit des Buches. Mit dieser letzteren Stelle und ihrer Fortsetzung wird übrigens an 2, 49 angeknüpft. Dass Sadrach, Mesach und Abed-Nego zur Einweihung des Bildes sich nach Babel verfügen müssen, hat seinen Grund darin, dass sie zu den Satrapen von Babylonien gehören. Ihr Dekret finden wir aber 2, 49 an einer Stelle, die ihre Abzweckung schon im folgenden hat.

Überhaupt ist Dn. 2—6 rein äusserlich genommen ein so in sich geschlossenes Ganze, dass es nicht gut gehen wird, seine Teile zu trennen. In diesem Abschnitt werden uns die Erlebnisse Daniels und seiner Genossen an den Höfen von Babylon und Medien berichtet und zwar in stetiger, chronologischer Reihenfolge, so dass der Gedanke Bertholdts ungeheuerlich ist, dass jeder spätere Verfasser nun eine neue Geschichte aus späterer Zeit oder unter einem anderen König als die ersten spielend hinzugefügt habe, vielleicht in der Absicht, dass aus einem solchen mixtum compositum ein späterer Redaktor ein Buch von Danielgeschichten zusammenschweissen möchte. Bei der Ansicht B.'s müssen dann doch irgendwo redaktionelle Näte sichtbar sein. Redaktionelle Flicken sind aber, wie man sich aus den historischen Büchern des a. Test. überzeugen kann, solche Verse, die man unbeschadet der ursprünglichen Geschichte ruhig entbehren kann. Aber derart etwas im Dan.-Buch aufzufinden ist ohne Willkür noch nicht gelungen.

Der schwerwiegendste äusserliche Grund gegen eine Teilung unsres Abschnittes in vier Quellen aus verschiedenen Zeiten dürfte doch der Umstand sein, dass 2, 4—6 rein aramäisch geschrieben ist, und zwar in einem solchen Aramäisch, das sich durch und durch gleich bleibt, in dem nirgends Verschiedenheiten sich finden, wie man doch bei einer Vergleichung von 2—6 mit 7 zu sehen gewohnt ist.

Nehmen wir dazu die einheitliche Tendenz von Dn. 2—6, die uns nur zu Zeiten der Makkabäer erklärlich ist, so wird es also dabei bleiben, dass der Abschnitt Dn. 2—6 als durchaus einheitlich und aus der Zeit des Antiochus stammend anzusehen ist.

## II.

Im Folgenden haben wir uns nun zuerst mit dem zweiten Teile des Buches Daniel, 7—12 zu beschäftigen. Derselbe giebt uns Berichte von Daniel selbst und zwar über seine Gesichte und Träume. Mit denselben betreten wir einen ganz neuen Boden. Erzählungen wie wir sie C 2—6 vorfanden, fehlen nun gänzlich. War früher der Blick des Vrfs. mehr auf

das einzelne Individuum gerichtet, so richtet der Vrf. dieser Kapitel nun den Blick auf sein Volk und von seinem Volk weg auf andre Völker, auf die Welt, wie sie sich damals seinem Gesichtskreis darbot. Das treibende Moment dieses Abschnittes ist die messianische Hoffnung.

Dieselbe wird uns in vier Abschnitten geboten, jedesmal selbständig. Es sind dies C. 7. 8. 9. 10—12. Unsere erste Aufgabe wird nun sein, nachzusehen, ob die messianische Hoffnung bis ins Einzelste hinein übereinstimmt; womit wir dann schon den stärksten Beweis für die Einheitlichkeit des Abschnittes Dn. 7—12 erbracht hätten. Wir müssen deshalb jedes Kapitel für sich nehmen und es genau auf seine Zukunfshoffnung hin prüfen. Ich stelle mich dann natürlich auf den Standpunkt der Fiktion des Verfs., nehme also an, dass diese Offenbarungen wirklich unter den Königen geschrieben seien, die wir in den Anfängen der betreffenden Kapitel genannt finden. Nicht allein das Gottesreich, welches der Apokalyptiker ersehnt, und was für ihn allerdings allein noch in der Zukunft liegt, gehört zum Bestand und Verständnis der messianischen Hoffnung, sondern auch die Entwicklung der Welt, wie sie dem Ende vorhergeht.

Die Reihenfolge, in der wir die einzelnen Capitel mit ihrer Zukunftshoffnung besprechen und unter einander vergleichen, sei C. 8. 10—12. 9 und 7. Der Grund für diese Anordnung liegt darin, dass wir so vom Sicheren zum Unsicheren fortschreiten, und so das Unklare uns klarer wird.

Am Anfang des C. 8 wird uns von Daniel in eigener Person berichtet, dass er im dritten Jahre des Königs Belsazar ein Gesicht gehabt habe, nämlich das in C. 8 berichtete. Er befand sich damals zu Susa in der Königsburg und sah sich plötzlich im Geiste an den Fluss Ulai versetzt. Dort hatte er ein merkwürdiges Schauspiel. Vor dem Fluss stand ein Widder, der zwei grosse Hörner hatte, von denen das eine grösser war als das andre, obgleich es später herausgewachsen war. Dieser Widder stiess nach Westen, Norden und Süden, „und alle Tiere hielten nicht stand vor ihm, und keiner konnte vor seiner Gewalt helfen, und er handelte nach Gutdünken und wurde gross', (V. 4). Inzwischen kam ein Ziegenbock vom Abendlande her „über die ganze Erde, ohne die Erde zu berühren",

und er hatte ein gewaltiges Horn zwischen seinen Augen (V. 5). Er rannte nun auf den Widder mit den zwei Hörnern los „und er lief auf ihn zu im Grimme seiner Kraft“ (V. 6). Daniel sah, wie der Bock immer „näher herankam an den Widder und über ihn ergrimmte und den Widder schlug und ihm seine zwei Hörner abbrach, und der Widder keine Kraft hatte, vor ihm standzuhalten; und wie er ihn zu Boden warf und ihn zertrat, und keiner da war, der dem Widder vor seiner Stärke half“ (V. 7). Inzwischen wurde der Ziegenbock nur noch gewaltiger, aber mitten in seiner Kraft brach das grosse Horn ab. An seine Stelle traten vier Hörner nach allen vier Himmelsrichtungen[1] (V. 8) „und von einem derselben ging ein andres kleines Horn aus[2], und es wurde gewaltig gross nach Süden, nach Osten und nach der Zierde (V. 9) und es wurde gross bis zum Heer des Himmels und warf nieder vom Heer und von den Sternen zertrat es (V. 10). Und bis zum Herrn des Heeres wurde es gross, und ihm wurde abgeschafft das tägliche Opfer, und niedergeworfen der Platz seines Heiligtumes[3] (V. 11). Und es wurde gelegt auf das tägliche Opfer Frevel, und es warf die Wahrheit zu Boden, und was es that, gelang ihm[4] (V. 12).

Soweit das Gesicht! Da hört Daniel, wie ein Heiliger den andern fragt: עַד מָתַי הֶחָזוֹן הַתָּמִיד וְהַפֶּשַׁע שֹׁמֵם תֵּת וְקֹדֶשׁ וְצָבָא מִרְמָס (V. 13). Die Erklärung resp. die Verbesserung dieses sinnlosen Hebräisch geben wir weiter unten, wann wir überhaupt auf Einzelheiten eingehen. Ich setze einstweilen ein, was Θ. an dieser Stelle bringt: ἕως πότε ἡ ὅρασις στήσεται, ἡ θυσία ἡ ἀρθεῖσα καὶ ἡ ἁμαρτία ἐρημώσεως ἡ δοθεῖσα, καὶ τὸ ἅγιον καὶ ἡ δύναμις συνπαθήσεται; diese Frage kann wenigstens ein vernünftiger Mensch verstehen und auch vernünftig beantworten. Die Antwort lautet (V. 14): „Bis 2300 Abend-Morgen wird wieder instand gesetzt ein Heiliges“.

Für Daniel ist nun dieses ganze Gesicht ziemlich unklar. Er kann für sich nichts damit anfangen. Aber einer der Heiligen,

---

[1] Hier ist zu streichen חָזוּת und an seine Stelle mit LXX. u. Θ. אַחֲרוֹת zu lesen. [2] lies hier nach 7, 8 mit Bevan מֵקֶרֶן־אַחַת צְעִירָה. [3] Ich lese וְעַל־שַׂר־הַצָּבָא הִגְדִּילָה וּמֵעָנִיו הוּרַם הַתָּמִיד וַתֻּשְׁלַךְ מְכוֹן מִקְדָּשׁוֹ. [4] Ich lese nach LXX. וַתִּתֵּן עַל־הַתָּמִיד הַפֶּשַׁע וַתַּשְׁלֵךְ אֱמֶת אַרְצָה וְעָשְׂתָה וְהִצְלִיחָה. Das ἁμαρτία bei Θ. scheint mir richtiger als das ἁμαρτίαι der LXX.

Gabriel mit Namen, muss ihm auf höheren Befehl das Ganze klar machen. Da zeigt es sich denn, dass das Gesicht Daniel selbst gar nichts angeht, da es bestimmt ist לְעֵת־קֵץ (V. 17) und es zeigen soll אֵת אֲשֶׁר־יִהְיֶה בְּאַחֲרִית הַזָּעַם כִּי לְמוֹעֵד קֵץ (V. 19). Was da berichtet wird, soll spielen בְּאַחֲרִית der Weltreiche (V. 23α) und zwar כְּהָתֵם הַפֹּשְׁעִים, wie der überlieferte Text will, d. h. „da die Frevler (das Mass) vollendet haben". Besser ist es aber mit LXX. u. Θ. כְּתֹם הַפְּשָׁעִים „wenn voll ist das Mass der Sünden" zu lesen. Das gilt erst לְיָמִים רַבִּים (V. 26). Gleichwohl wird auch Daniels Wissbegierde befriedigt, indem Gabriel ihm genau das Gesicht deutet.

Danach werden unter dem Bilde des Widders mit den zwei Hörnern die Könige der Meder und Perser vorgestellt (V. 20). Von ihnen gilt, was V. 3 u. 4 gesagt war. Dass der Widder am Fluss Ulai steht, bedeutet, dass der Mittelpunkt dieser beiden vereinigten Reiche der Meder und Perser in dieser Gegend lag, wie denn auch Susa, die Hauptstadt von Susiana, die Winterresidenz der persischen Könige war. Dass nun das medische und persische Reich als zwei Hörner an demselben Körper vorgestellt werden, wird darin seinen Grund haben, dass der Verfasser sich an das ursprüngliche Verhältnis beider Reiche erinnerte. Die Perser waren den Medern bis Cyrus unterworfen. Dieser Achämenide besiegt Medien unter seinem König Astyages, erobert Ekbatana und übernimmt die Herrschaft über das Reich. So konnte der Apokalyptiker sagen, dass das zweite Horn nach dem ersten kam und grösser als es wurde. Wenn der Widder nach Norden, Westen und Süden stösst, so deutet das auf die Kämpfe, die Cyrus mit Medien, Lydien und Babylonien führte, in denen keiner ihm standhalten (וְכָל־חַיּוֹת לֹא־יַעַמְדוּ לְפָנָיו) und keiner vor ihm retten (וְאֵין מַצִּיל מִיָּדוֹ) (V. 4) konnte. Dass hier der Osten nicht genannt wird, hat wohl darin seinen Grund, dass die Kämpfe in diesen Gegenden den Juden nicht bekannt waren oder sie nicht interessierten. In ihrer Erinnerung haftete vor allem jener Siegeslauf gegen Medien, Kleinasien und Babylonien, denn an ihn knüpfte sich die grösste Erinnerung der Juden, knüpfte sich überhaupt ihr Wiederentstehen als Volk oder als Kirche, wenn man so lieber sagt.

Gegen diesen Widder rennt nun ein Ziegenbock. Dieser

ist nach V. 21 „der König von Griechenland, und das grosse Horn, welches er zwischen den Augen hat, ist der erste König". Das מֶלֶךְ יָוָן würden wir besser als „griechisches Königreich" übersetzen, da erst das Horn zum König gemacht wird. Dieses Reich kam מִן־הַמַּעֲרָב עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ und zwar וְאֵין נוֹגֵעַ בָּאָרֶץ. Jeder weiss, wie Alexander im Fluge die Welt eroberte. In V. 6 u. 7 wird uns geschildert, wie er die alten Kulturländer im Osten, repräsentiert durch die Herrschaft der Perser, niederwarf. Dass der Vf. unsres Cap. vom Zerbrechen zweier Hörner redet, müssen wir nach dem, was wir über die Meder und Perser gesagt haben, verstehen. Das kleinere Horn, das medische Reich, existierte nur noch im persischen. Beide Reiche werden nun völlig zertreten. Alexander steht auf dem Gipfel seiner Macht. Da stirbt er und vermacht seinen Grossen die Welt. Vier Reiche entstehen nun kurz darauf nach allen vier Himmelsrichtungen (V. 8 u. 22). Ihre Könige stammen aus dem Volk Alexanders[1], aber sie haben keine Kraft in sich, sie sind nicht ihrem Feldherrn vergleichbar. Nur das kann der Sinn von וְלֹא בְכֹחוֹ (V. 22) sein. Sind es zwar in Wirklichkeit fünf Reiche, so zählt der Verf. wohl gemäss dem לְאַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמָיִם das pergamenische und bithynische als ein Reich, als kleinasiatisches, das nach Norden liegt. Dagegen vertritt Macedonien den Westen (cf. מִן־הַמַּעֲרָב V. 5), Ägypten den Süden und Syrien den Norden.

Das kleine Horn, das von einem von ihnen ausgeht und gewaltig nach Süden, Osten und dem Prachtlande zu wächst (V. 9), ist ein König (V. 23), der am Ende der früheren Reiche kommt. Dieser ist Antiochus IV. Ephiphanes. Zu אֶל־הַנֶּגֶב, welches Ägypten bedeutet, cf. 1 Macc. 1, 18 f., und zu אֶל־הַמְּדִינָה, das auf die Kriege mit Persien weist, 1 Macc. 3, 31. 37. 6—14. Unter צבי kann aber nur Palästina verstanden werden. Da ich mich nicht gut auf die andern Belegstellen des Buches berufen kann, erwähne ich nur Jer. 3, 19, als Original dieses Ausdrucks. Ausserdem passt nur diese Deutung von צבי in den ganzen Zusammenhang. Denn sofort V. 10 wird geschildert, was das Horn, also Antiochus, nun vornimmt. Wenn er sich

[1] ich lese mit LXX. V. 22: מִגּוֹיוֹ.

gegen das Heer des Himmels erhebt und (einen Teil) von ihm und den Sternen zu Boden wirft, so ist dies schwerlich wie Jes. 14, 13. Hiob 20, 6 gemeint, sondern des Gegensatzes in V. 11 wegen auf das gläubige Volk zu deuten. Die Sterne sind dann die Führer des Volkes, so dass vielleicht hier auf die Beseitigung des Hohepriesters Onias III. angespielt würde. Ausserdem ist bei erstrer Ansicht nicht recht zu verstehen, wie es Antiochus fertig gebracht haben soll, von den Engeln einige zu zertreten. Der שַׂר הַצָּבָא (V. 11) ist natürlich Gott. Gegen ihn erhebt sich das Horn[1], indem es das tägliche Opfer, das תָּמִיד, abschafft und damit das Gebäude des Tempels stürzt. Wir ständen hier also bei dem 1 Macc. 1, 54 berichteten Ereignis, wo es heisst: πεντεκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ Χασελεὺ τῷ πέμπτῳ καὶ τεσσαρακοστῷ ἔτει ᾠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον· Was nun aber der hebr. Text V. 12 will, ist unklar; ich lese deshalb, wie schon oben bemerkt (S. 48 unten), nach LXX. Das וְנִתַּן עַל־הַתָּמִיד הַפָּשַׁע ist so völlig klar; es ist wieder ein zeitlicher Fortschritt gegen V. 11. Wir befinden uns nun 1 Macc. 1, 59: καὶ πέμπτῃ καὶ εἰκάδι τοῦ μηνὸς θυσιάζοντες ἐπὶ τὸν βωμὸν ὃς ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου. Es wird also auf dem Altar (βωμός, dem βδέλυγμα ἐρημωσεως), der über der jüdischen Opferstätte (θυσιαστήριον) errichtet war, geopfert, und zwar ein Schwein. Das ist allerdings פֶּשַׁע, und so konnte der Apokalyptiker ruhig sagen, dass auf das Tamid Frevel gelegt wurde. Zu dem Schlusse unsres Verses cf., was sonst 1 Macc. über die Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes gesagt wird. In der Erklärung des Gesichtes wird Antiochus persönlich noch geschildert als „frech von Angesicht und in List gewandt, gewaltig in seiner Kraft[2], und er redet wundersames[3], und es gelingt ihm, was er unternimmt, und er vernichtet Mächtige, und gegen die Heiligen ist sein Sinnen[4], und Trug ist in seiner Hand, und sein Herz ist stolz, und unversehens

---

1 daher lies הַגְּדִילָה. 2 streich mit Θ.: וְלֹא בְכֹחוֹ. 3 lies mit Bevan יָשִׂיחַ statt יָשִׂית. 4 die LXX. zeigt, dass zu lesen ist וְעַל קְדֹשִׁים שִׂכְלוֹ (καὶ ἐπὶ τοὺς ἁγίους διάνοιμα αὐτοῦ), während ihr bei dem καὶ δῆμον ἁγίων in V. 24 schon im hebr. Text ein aus Dittographie entstandener Fehler vorgelegen hat. Denn es ist kaum anzunehmen, dass im hebr. Text וְעַל ק״ ש״ aus Dittographie ausgefallen ist, da der Text sonst zu schwülstig würde.

wird er viele vernichten, und wider den Herrn des Himmels wird er aufstehen." (V. 24. 25.)

An diese letzte Schilderung der Thaten des Antiochus wird nun die lakonische Bemerkung geknüpft: וּבְאֶפֶס יָד יִשָּׁבֵר „und ohne Hand wird er zerbrechen", d. h. doch, Gott wird ihn selbst durch ein Wunder strafen. Hier muss das Ende der Entwicklung der Weltreiche sein, denn Gabriel versichert Daniel nur noch, dass das Gesicht von Abend und Morgen wahr sei. Was hat es nun mit diesem Gesicht auf sich?

Wir sagten oben (S. 48), dass die Frage in V. 13, die das Rätsel von den Abend-Morgen veranlasste, ein sinnloses Hebräisch biete. Klar dürfte עַד־מָתַי הֶחָזוֹן sein. Ein Heiliger fragt einen andern, wie lange das Gesicht, das er eben gesehen habe, Geltung haben solle, d. h., wie lange seine Erfüllung ausstehe. Was man nun allerdings durch Korrekturen herausbekommt, ist sehr mannigfach. Ich erachte dafür, dass diejenige Korrektur die grösstmögliche Wahrscheinlichkeit für sich hat, die sich an LXX. u. Θ. hält. Aus diesem Grunde ist die sehr geistreiche Konjektur von Bevan auch zu verwerfen, der עַד־מָתַי הֶחָזוֹן הַתָּמִיד מוּרָם וְהַפֶּשַׁע שִׁים מִתְּתוֹ קֹדֶשׁ וְצָבָא מִרְמָס liest. Lesen wir nach LXX. u. Θ., so ergiebt sich als ein guter Satz: וְעַד מָתַי הֶחָזוֹן הַתָּמִיד מוּרָם וְפֶשַׁע שֹׁמֵם נִתָּן וְקֹדֶשׁ וְצָבָא מִרְמָס, auf deutsch: „Wie lange gilt das Gesicht, dass abgestellt ist das tägliche Opfer und Frevel der Verwüstung aufgestellt ist und das Heiligtum und das Heer zertreten wird?" Ein Passiv שִׂים zu ergänzen und sich für den Sinn desselben auf Stellen wie Jer. 11, 13. 7, 30. 32. 34 zu berufen (Bevan), ist unnötig, da uns das Part. Pass. נִתָּן durch das תֵּת an die Hand gegeben wird, und dieses Verb auch Dan. 11, 31. 12, 11 in diesem Sinne gebraucht wird. Auch צָבָא in צְבִי zu ändern[1] halte ich nicht für angeraten, zumal bei Berücksichtigung von V. 10.

Die Antwort auf die Frage giebt V. 14. Wie ist aber das עַד עֶרֶב בֹּקֶר אַלְפַּיִם וּשְׁלוֹשׁ מֵאוֹת zu verstehen? LXX. u. Θ. geben es mit: ἕως ἑσπέρας καὶ πρωί· ἡμέραι δισχιλίαι τριακόσιαι. Sie verstehen also die Formel עֶרֶב בֹּקֶר von einem Tag- und Nachtkreis, νυχθήμερος. Dann wären also bis zum term. ad

[1] Z. A. W. IV. S. 201.

quem 2300 Tage. Aber dem ist zu widersprechen; nicht nur weil dann die Rechnung nicht stimmen würde. Man nimmt als Ausgangspunkt den 15 Chislew (1 Macc. 1, 54) und kommt so fast bis zum Sieg des Nikanor am 13 Adar 161, oder man rechnet — wie Herzf. — vom Tode des Onias III. bis auf den Frühling 163 u. a. sonderbare chronologische Probleme mehr. Es sei ein für allemal bemerkt, dass diese Exegeten — aber auch viele von denen, die mit der Hälfte von 2300 Tagen, also mit 1150 rechnen — nicht beachten, dass der Apokalyptiker sich nicht nach dem Kalender richtete, sondern überzeugt ist, dass die Zeit sich nach seinen Thesen richten müsse.

Der Grund, nicht 2300 Tage anzunehmen, liegt vor allem darin, dass das תָּמִיד, worauf es an unsrer Stelle doch ganz besonders ankommt, als Morgen- und Abendola gebracht wurde (Ex. 29, 39). Auch ist der Ausdruck עֶרֶב בֹּקֶר Bezeichnung für einen Tag, wie schon das 1. C. der Bibel zeigen müsste, wenn es daselbst heisst: „und es ward Abend und es ward Morgen, der erste Tag." Also die Zahl der Tage ist 1150.

Bis nun 1150 Tage herum sind, heisst es, solle wieder ein Heiliges hergestellt werden. קֹדֶשׁ kann aber hier nur der Altar sein. Überhaupt wird es nur von Sachen gebraucht und nie von Personen (als Subst.). Zur Bezeichnung des Altars als קֹדֶשׁ cf. Exod. 29, 37. 30, 20. 29. 40, 10. Sind die 1150 Tage verflossen, so wird der Altar wieder geweiht, und die Zeit der Greuel ist vorüber. Was ist nun der term. a quo? Im allgemeinen sagt man: der 15 (25) Chislew 168, und rechnet von da an weiter und bemerkt plötzlich sehr erstaunt, dass bis zur thatsächlichen Wiederweihe des Altars am 25 Chislew 165 ja nur 3 Jahre (+ 10 Tage) also $3 \times 354 + 30$ (Schaltmonat) S. S. 1092 (1102) Tage verflossen sind, dass also unser Verf. sich um 58 (48) Tage verrechnet habe. Wahrscheinlicher aber ist, dass die Exegeten sich verrechnet haben. Denn aus der Thatsache, dass auf keine Weise die Berechnung des Apokalyptikers mit der Geschichte übereinstimmt, ergiebt sich notwendig, dass das Buch Daniel vor dem 25 Chislew 165 geschrieben ist. Man soll ruhig so ehrlich sein und zugestehen, der Verf. hat sich hier in der prophetischen Zeitbestimmung geirrt. Wie וְנִצְדַּק קֹדֶשׁ mit Sicherheit darauf deuten soll, „dass dem Verf.

die Reinigung und Wiederweihe des Tempels durch Judas Makkabäus bekannt war, dass er diese bereits erlebt hat", wie Cornill[1] meint, ist mir nicht verständlich.

Aber ich meine nun auch, der term. a quo ist falsch bestimmt. Bei der Lesart, die Bevan rekonstruiert, ist es allerdings richtig, den Ausgangspunkt auf den 25 (15) Chislew 168 zu legen. Aber wir sahen, dass der ursprüngliche Text nach der LXX. ganz anders lautete. Nach diesem wird nur gefragt, wie lange alles, was er gesehen, dauern soll, dass abgestellt wäre das Opfer, und der Greuel an heiliger Stätte bliebe. Nun ist zu beachten, dass die Verse 10. 11. 12. einen jeweiligen Fortschritt in der Zeit mit sich bringen. V. 10 ist ganz allgemein; man kann seinen Inhalt mit den Ereignissen 1 Macc. 1, 46—53 gleich setzen. V. 11 führt uns, wie wir bereits sahen, auf 1 Macc. 1, 54, also auf den 15 Chislew 168, und V. 12 schliesslich auf den Höhepunkt der Ereignisse am 25 Chislew 168 (1 Macc. 1, 59). Inzwischen kommt das Gespräch der Heiligen in V. 13. Hier mag wieder ein weiterer Zeitabschnitt sein. Da der Verf. eben völlig die Fiktion seines Standortes in der babylonischen Zeit vergessen hat und sich nur in seiner Zeit weiss und mit ihr fühlt, tritt mit ganzer Wucht die Frage an ihn heran, wie lange soll dieses entsetzliche Elend noch währen, wie lange wird das Heidentum triumphieren, und wann wird endlich der Allmächtige seinem Volke helfen? Die Antwort auf diese Frage giebt V. 14, und zwar mag sie, um das Geheimnisvolle zu erhöhen, auf den vorhandenen Ausdruck gebracht worden sein: Noch 1150 Tage, und alles hat ein Ende! Also der terminus a quo ist weder der 25 (15) Chislew 168 noch der „siebenundzwanzigste Hyperberetäus — Boedromion — Tischri 145, das ist Ende Oktober 168 vor Christo"[2], sondern der Tag, an dem sich der Apokalyptiker die Frage stellte.

Resumieren wir nun kurz, was der Verfasser am Ende der Tage erwartet, so ergiebt sich kurz folgendes Bild: das Reich der Meder und Perser wird gestürzt durch das der Griechen. An Stelle seines ersten Königs (Alexanders d. Gr.) treten vier Reiche, aus deren einem ein König (Antiochus IV. Epiphanes)

---

[1] Theol. Stud. aus Ostpreuss. II. S. 22. [2] Cornill a. a. O. S. 23.

hervorgeht. Dieser wird die Juden um ihrer Religion willen verfolgen. Aber Gott wird ihn vernichten. Dann ist die Endzeit herangebrochen. Bis zur Wiederherstellung des Tempels vergehen noch 1150 Tage.

Wir sehen, die eigentliche Zukunft wird sehr kurz behandelt. Es dreht sich nur um das Ende des Antiochus und um den Augenblick, in dem das tägliche Opfer wieder dargebracht wird. Wie nun diese zwei Momente sich zu einander verhalten, wird uns nicht verraten; ob sie gleichzeitig sind, oder das eine dem andern vorhergeht, wird uns anscheinend absichtlich verhüllt. Auch über das, was nach jenen zwei Ereignissen geschehen soll, erfahren wir nichts.

Ganz anders ist es mit dem Abschnitt C. 10—12. Hier bekommt Daniel im ersten Jahre[1] der Regierung des Cyrus eine sehr umfangreiche Offenbarung, die als Geschichtswerk von bedeutendem Werte ist. Sie schildert nämlich in ihrer Hauptmasse die Gegenwart des Verfassers und nur in ihrem geringsten Teile, 11, 40—12, 7, die wirkliche Zukunft. Da die letztere aber sich nicht vom historischen Teil trennen lässt, zumal dieser ja auch in der Form der Weissagung gegeben wird, müssen wir beides zusammen betrachten. Dies gilt überall, wo wir die messianische Hoffnung irgend eines alttestamentlichen Buches zu betrachten haben. Die Zukunft, die ein alter Prophet sich vor Augen malte, ist ohne Berücksichtigung der Zeitverhältnisse, in denen er stand, nicht verständlich. Dabei ist ganz einerlei, ob er dieselben schildert, oder ob wir sie uns aus Rückschlüssen oder andern Werken klar machen. Dieses gilt auch bei einer Betrachtung der Endhoffnung des Buches Daniel. Aber es ist auch für unsre specielle Arbeit wichtig, da wir nur bei genauester Berücksichtigung der Einzelheiten an eine Vergleichung der einzelnen Zukunftserwartungen gehen können.

Gemäss der Voraussetzung, dass der Verf. unter Cyrus lebte, beginnt die Zukunftsweissagung, die er von einem Engel erhält, mit dem Perserreich. Das geht schon aus gelegentlichen Bemerkungen des einleitenden zehnten Kapitels hervor. (V. 13. 20.) Der Engel, der dem Daniel die Offenbarung giebt, erzählt ihm

---

[1] So nach LXX.

V. 13, er habe einundzwanzig Tage mit dem Schutzengel des Perserreiches gekämpft, bis ihm Michael, der 12, 1 als הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמֶּךָ und 10, 21 als שַׂרְכֶם bezeichnet wird, zu Hilfe gekommen sei. Diesen habe er nur einen Augenblick allein gelassen,[1] um ihm, dem Daniel, mitzuteilen, „was geschehen soll seinem Volk am Ende der Tage" (V. 14). Erst dann werde er wieder zurückkehren לְהִלָּחֵם עִם שַׂר פָּרָס; aber kaum ist dieser beseitigt, so kommt der שַׂר־יָוָן (V. 20). Aber auch gegen diesen steht ihm Michael bei (V. 21). Diese Verse sind nun m. E. viel zu leicht behandelt. Sie enthalten gewissermassen das Thema des nun folgenden Abschnittes. Wer der Engel ist, der mit dem Schutzengel Persiens und Griechenlands kämpft und Daniel die Zukunft enthüllt, wird nicht gesagt. Wir werden später bei einer Vergleichung der einzelnen Kapitel untereinander noch einmal darauf zurückkommen. Michael ist der Schutzengel des jüdischen Volkes, durch seinen Beistand werden die heidnischen Mächte, die sich Israel entgegenstellen, besiegt. Schon in dieser Notiz spricht sich die Hoffnung aus, dass Gott trotz vieler Nöten sein Volk erretten wird. Sich die Frage vorzulegen, weshalb nun der Kampf des Engels mit dem שַׂר פָּרָס stattgefunden habe, ist unnütz, da darüber der Verf. wohl selbst schwerlich reflektiert hat. Im allgemeinen behielten die persischen Könige den Juden gegenüber doch stets die Politik ihres Ahnen Cyrus bei. Aber dass die persischen Könige entschieden eine Bedeutung für Israel gehabt haben, dürfte schon aus ihrer eingehenden Schilderung in den ersten Bemerkungen der Offenbarung in C. 11 hervorgehen:

V. 2: „. . . siehe es werden noch drei Könige für Persien aufstehen, und der vierte wird grösseren Reichtum haben, als alle; und nach der Stärke seines Reichtums wird er alles aufbieten zu einem Krieg mit Griechenland."

Das Alte Testament kennt nur vier Perserkönige, כּוֹרֶשׁ, דָּרְיָוֶשׁ, אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ und אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא = Cyrus (558—529), Darius I. Hystaspes (522—485), Xerxes I. (485—465) und Artaxerxes I. Longimanus (465—424). Der vierte, von dem unser Text spricht, kann dann nur Xerxes sein. Es ist dies der kleinste Geschichtsfehler unseres Buches nicht!

---

[1] lies הוֹתַרְתִּי.

V. 3: „und es wird ein gewaltiger König aufstehen, und er wird eine grosse Herrschaft besitzen und nach Gutdünken verfahren."

Dies kann nur auf Alexander den Grossen gehen, zumal wegen

V. 4: „und wenn er stark ist[1], wird sein Reich zerbrochen und zerteilt werden nach den vier Winden des Himmels, aber nicht wird es seinen Nachkommen gehören, noch wird es so herrschen, wie er herrschte; denn sein Reich wird andern als jenen gegeben."

Hier wird zu den vier Teilreichen Alexanders, Ägypten, Syrien, Makedonien und Kleinasien (Pergamon und Bithynien), übergegangen.

V. 5: „und es wird stark werden der König des Südens, und einer seiner Feldherren wird gegen ihn erstarken[2], und eine gewaltige Herrschaft wird seine Herrschaft sein."

Der מֶלֶךְ הַנֶּגֶב ist Ptolmäus I. Lagi (323—283). Der מִן שָׂרָיו ist Seleukos Nikator. Dieser, der Satrap Babyloniens war, floh vor Antigonus nach Ägypten zu Ptolmäus I., in dessen Militärdienste er trat. Nach der Schlacht bei Ipsus (301) nahm er den Königstitel an und legte den Grund zur Grösse des syrischen Reiches.

V. 6: „Und nach Verlauf von Jahren werden sie sich verbinden und die Tochter des Königs vom Süden wird zum König von Norden kommen, um Frieden zu schliessen; aber das Hilfsmittel wird keinen Bestand haben, und nicht werden bestehen seine Hilfsmittel[3], und sie werden hingegeben, und die sie hinbrachten und ihr Kind, und der Gewalt über sie hatte in diesen Zeiten."

Der Verf. überspringt den Sohn und Nachfolger des Seleukus, den Antiochus I. Soter (280—261) und kommt sofort auf den Enkel Antiochus II. Theos (261—247). Diesem gab, um den langwierigen Kämpfen ein Ende zu machen, Ptolmäus II. Philadelphus (283—247) seine Tochter Berenice zur Frau, unter der Bedingung, sein Weib Laodice zu verstossen und ihre Kinder

---

1 lies nach 8, 8: וּכְעָצְמוֹ. 2 lies וּמִן שָׂרָיו יֶחֱזַק עָלָיו. 3 lies mit Hitz.: וְלֹא יַעֲמֹדוּ זְרֹעָיו.

des Thrones für verlustig zu erklären. Darauf bezieht sich der erste Teil von V. 6. Das זְרוֹעַ geht auf die Unterstützung, die Ptolmäus durch die Heirat zu bekommen gedacht hätte. Doch wurde seine Hoffnung durch Laodicee vereitelt, die nach dem Tode des Ptolmäus die Verstossung seiner Tochter bewirkte. Dieselbe wurde in Daphne ermordet, ebenso auch מַחֲזִקָהּ, ihr Gemahl. Unter den מְבִיאֶיהָ wird man das ägyptische Gefolge der Prinzessin zu verstehen haben, das sie s. Z. nach Syrien gebracht hatte. Was aus יִלְדָּהּ zu machen ist, weiss ich nicht recht. Auf Ptolmäus kann es nicht gehen, denn dieser fiel der Rache Laodices nicht anheim. Ich vermute, dass יַלְדָּהּ zu lesen ist, worauf auch Θ. eher weist, und was vor allem der Abmachung zwischen Ptolmäus und Antiochus Rechnung trüge.

V. 7: „und es wird ein Schössling aus ihrer Wurzel[1] erstehen an seiner Statt, und er wird zu Macht kommen und wird wider die Feste des Nordens ziehen und wird mit ihnen verfahren und mächtig sein."

V. 8: „Und auch ihre Götter samt ihren Gussbildern, samt den prächtigen silbernen und goldenen Gefässen wird er nach Ägypten in die Gefangenschaft bringen, und er wird Jahre lang über den König des Nordens stehen."

כַּנּוֹ, an Stelle des Ptolmäus Philadelphus tritt ein Schössling aus der Wurzel Berenicens, ihr Bruder Ptolmäus III. Euergetes (247—221). Dieser zieht gegen Seleukus Kallinikos (247—222) und erobert dessen מָעוֹז, die Festung Seleucia. Cölesyrien geriet so völlig in die Hände der Ägypter.

V. 9: „Und er zieht wider das Reich des Königs von Süden, aber er geht zurück in sein Land."

Vergebens suchte Seleukus Ptolmäus zu bekriegen, er wird geschlagen und muss fliehen.

V. 10: „Und sein Sohn wird sich rüsten und eine Menge grosser Heere versammeln, und wird kommen und überfluten und hinüberziehen und zurückkehren und sich rüsten bis zu seiner Festung hin."

Ist die Lesart וּבָנָיו יִתְגָּרוּ richtig, so geht es auf die beiden Söhne des Seleukus Kallinikus, den Seleukus Keraunus und

---

[1] lies mis Bevan: נֵצֶר מִשָּׁרָשֶׁיהָ.

Antiochus. Da ersterer aber nach nur zweijähriger Regierung auf einem Feldzug in Asia minor fiel, und dieser Feldzug gar nicht mit dem ägyptischen zusammenhängt, werden wir besser mit der LXX lesen: וַיִּתְגָּרָה בָּנָו וְאָסַף. Dieser Sohn ist dann Antiochus III. der Grosse (224—187). Das וְיָשֹׁב wird wohl darauf anspielen, dass nach der Eroberung eines grossen Teiles von Cölesyrien die Truppen während des Winters sich in der Gegend von Seleucia zusammenzogen, in den eroberten Städten Besatzungen zurücklassend. Ob מָעוֹז auf Seleucia geht, weiss ich nicht, halte es aber wegen V. 7 für wahrscheinlich.

V. 11: „Und es wird der König des Südens erzürnen und ausziehen und kämpfen mit dem König des Nordens. Und er wird ein grosses Heer aufstellen, aber es wird in seine Hand gegeben."

Bei הֶעֱמִיד ist Antiochus Subjekt; bei בְּיָדוֹ ist an Ptolmäus IV. Philopator (221—204) gedacht. Das נִתַּן הֶהָמוֹן בְּיָדוֹ geschah 217 durch die Schlacht bei Raphia, auf die noch der Anfang von V. 12 sich bezieht.

V. 12: „Und das Heer wird weggeschafft, und stolz[1] wird sein Herz sein, und er wird Zehntausende stürzen, aber seine Kraft bleibt nicht."

וְלֹא עָזּוּ: Ptolmäus schloss bald nach der Schlacht Frieden, statt den Sieg weiter zu benutzen.

V. 13: „Und es wird der König des Nordens ein Heer aufstellen, grösser als das frühere, und nach Verlauf von Zeiten[2] wird er kommen mit grosser Macht und vielem Tross."

Antiochus rüstete sich nach dem 204 erfolgten Tode des Ptolmäus IV. gegen den unmündigen Ptolmäus V. Epiphanes (204—181). So kann der Verf. auch von לְקֵץ הָעִתִּים reden, denn zwölf Jahre war Friede.

V. 14: und in jenen Zeiten werden viele aufstehen gegen den König des Südens, und die Söhne der Räuber deines Volkes werden sich erheben, festzustellen das Gesicht und werden straucheln."

וּבְנֵי פָרִיצֵי עַמְּךָ, so Philipp von Makedonien. Was ist aber

---

[1] lies: וְרָם. [2] Ich halte שָׁנִים für die Glosse eines Abschreibers, der עִתִּים erklären wollte.

unter der letzten Vershälfte zu verstehen? Wer sind die בְּנֵי פָּרִיצֵי עַמְּךָ? Sicher sind es diejenigen, welche Juda aus ägyptischer Herrschaft unter die syrische brachten. Philopator war gegen die Juden ziemlich rücksichtslos aufgetreten, hatte sie wirtschaftlich ausgesogen und nach Jerusalem selbst eine Besatzung gelegt, wohl zum Schutz des bekannten Tobiaden Joseph, der als Steuererheber einen Schutz sehr nötig hatte. Die Burg wird von den Juden selbst erobert, als Antiochus einzieht. Dieses war also der entscheidende Augenblick im Geschicke Judas. Deshalb vermutet auch Schlatter[1], dass unter dem בני פריצי עמך eben die Tobiaden zu verstehen sind. Indem sie sich wider ihr eignes Volk erheben, bringen sie dasselbe dazu, den Seleuciden sich anzuschliessen. Damit aber wird das Gesicht festgelegt, d. h. unabänderlich drängt nun die Geschichte auf Antiochus IV. und sein Verhältnis zum Gottesvolke hin und damit auch auf die Endzeit. Nur das kann der Sinn des לְהַעֲמִיד חָזוֹן sein. Das וְנִכְשָׁלוּ ginge dann auf den Sturz der Tobiaden.

V. 15: „und es wird kommen der König des Nordens und einen Wall aufschütten und einnehmen eine feste Stadt, und die Hilfsmittel des Südens werden nicht standhalten, noch ist in der Schar seiner jungen Mannschaft[2] Kraft zum Standhalten."

Die Stadt, deren Belagerung und Eroberung hier geschildert wird, ist Sidon, wohin sich der ägyptische Feldherr Skopas zurückgezogen hatte. Dieser war vorher bei Paneas geschlagen worden. Das ägyptische Heer wird vernichtet und Cölesyrien muss wieder Antiochus gehorchen.

V. 16: „Und es wird der, welcher gegen ihn zieht, nach seinem Gutdünken handeln, und keiner wird vor ihm standhalten, und er wird stehen im Lande der Pracht, und Vernichtung wird in seiner Hand sein."

וְיַעַשׂ הַבָּא, nämlich Antiochus und zwar אֵלָיו, nämlich Ptolmäus. Das אֶרֶץ הַצְּבִי ist Palästina. וְכָלָה בְיָדוֹ kann man auf keinen Fall übersetzen „Verderben geht von seiner Hand aus"[3], sondern allein, wie schon Hitzig sah, „Verderben ist in seiner Hand". Wir hätten dann an Ägypten zu denken, worauf uns auch V. 17[a] führt.

[1] Z. A. W. XIV. S. 145. [2] Streich das ו vor אין. [3] Marti in Kautzschs Bibelübersetzung.

V. 17: „Und er wird sein Absehen darauf richten, sein ganzes Reich in die Gewalt zu bekommen, und Bündnisse wird er mit ihm schliessen,[1] und eine Tochter wird er ihm geben, es zu vernichten, aber nichts wird eintreten und nichts geschehen.“[2]

Das Suffix in מַלְכוּתוֹ geht auf Ptolmaeus. Antiochus machte es ähnlich wie Ptolmaeus Philadelphus; er gab seinem Feinde Ptolmaeus Epiphanes seine Tochter Kleopatra zur Frau (193). Das בַּת הַנָּשִׁים ist sonderbar. Die LXX liest θυγατέρα ἀνθρώπου, die Peš. ܒܪܬ ܐܢܫ. Letztres heisst einfach „Frau“, wie בֶּן אָדָם Mensch, doch ist es selten.[3] Es wird also wohl etwas derart im Text gestanden haben, welches in einem Ausdruck wie בת אדם absichtlich eine Anspielung darauf versteckte, dass diese „Frau“ auch seine Tochter war. Das Suffix bei לְהַשְׁחִיתָהּ kann, wenn es echt ist, nur auf מַלְכוּתוֹ, das Königreich des Ptolmaeus, gehen.

V. 18: „Und er wird sein Absehen auf die Inseln richten und viele nehmen; aber ein Feldherr wird seinem Spott ein Ende machen, siebenfach wird er ihm sein Spotten zurückgeben.“[4]

Seit 197 griff Antiochus die kleinasiatischen Inseln mit Glück an, bis er 190 durch den Konsul (קָצִין) Lucius Scipio Asiaticus in der Schlacht bei Magnesia besiegt wurde. Er erhielt den Frieden nur unter den schwersten Bedingungen.

V. 19: „Und er richtet sein Absehen auf die Festungen seines Landes, und er strauchelt und fällt und wird nicht mehr gefunden.“

Antiochus zog nun, um Geld aufzutreiben, in die östlichen Provinzen, wurde aber bei einem Versuch, den Tempelschatz des „Bel“ zu Elymais zu plündern, mit seiner Mannschaft erschlagen. Also V. 14—19 handeln über Antiochus d. Gr.

V. 20: „Und es wird an seiner Statt einer auftreten, der einen Steuereintreiber in die Pracht des Reiches schickt; aber in einigen Tagen wird er zerbrochen, aber nicht im Zorn noch im Krieg.“

Auf Antiochus III. folgt sein Sohn Seleukus Philopator

---

[1] lies mit V. 6: מֵישָׁרִים und mit LXX יַעֲשֶׂה. [2] streich mit LXX. das sinnlose לוֹ. [3] cf. Noeldeke, syrische Gramm. § 146, S. 84. [4] statt des sinnlosen בִּלְתִּי vermutet Bevan שִׁבְעָתַיִם.

(187—178), der den נוֹגֵשׁ Heliodor nach Jerusalem schickte. Auf dieses Ereignis ist sicher V. 20 angespielt. Dass der Tempel (weder Juda, noch Jerusalem) הֶדֶר מַלְכוּת genannt wird, kann nichts verschlagen, denn für die Juden war der Tempel die Pracht des Reiches. Auch würde diese Bezeichnung zu der Palästinas als אֶרֶץ הַצְּבִי in V. 16 stimmen. So ist also die Änderung Bevans von מַעֲבִיר נוֹגֵשׁ in נוֹגֵשׁ מַעֲבִיר überflüssig. Das יִשָּׁבֵר geht nicht auf Heliodor, sondern auf Seleukus. Die בְּיָמִים אֲחָדִים sind allerdings 9 Jahre, aber doch herzlich wenig, wenn Livius den König charakterisiert: otiosum nullisque ad modum rebus gestis nobilitatum (41, 19). Was בְּאַפַּיִם heissen soll, weiss ich nicht; Grätz vermutet בַּאֲגַפִּים (Ez. 21, 21. 38, 6. 9). Doch das ist nur eine Vermutung. Nach Appian (C. 45) starb Seleukus IV. ἐξ ἐπιβουλῆς.

V. 21: „und es wird aufstehen an seiner Stelle ein verachteter, und nicht hatten sie auf ihn die Würde des Königtums gelegt, und er wird unversehens kommen und wird befestigen sein Königtum durch Ränke."

Von nun an beginnt die Schilderung des Antiochus IV. Epiphanes. Das וְלֹא נָתְנוּ עָלָיו הוֹד מַלְכוּת ff. erinnert uns daran, dass er ursprünglich gar nicht zum Thron bestimmt war. Er kam 189 mit 19 andern vornehmen Jünglingen nach Rom als Geisel und wurde erst 176 von seinem älteren Bruder Seleukos IV. zurückberufen, der an seiner Statt seinen eigenen Sohn Demetrius nach Rom sandte. Durch den plötzlichen Tod seines Bruders wurde Antiochus 175 König von Syrien.

In V. 22—25 fand man früher eine Schilderung des ersten Krieges gegen Ägypten. Aber nach Liv. 42, 29 ist ein solcher vor 170 unmöglich.[1] Nach Behrm. sollen V. 22—25 eine allgemeine Charakteristik der Kriege des Antiochus enthalten. Aber wie wir sehen werden, enthalten die Verse solche Anspielungen auf einzelne Ereignisse, dass wir Bevan recht geben müssen, wenn er hier die Ereignisse in Syrien während der ersten fünf Jahre (also bis 170) geschildert findet.

V. 22: „Und Hilfstruppen werden vor ihm weggeschwemmt[2] und zerbrochen, und auch ein Fürst des Bundes."

---

[1] cf. auch Hoffmann Antiochus, S. 94—96. [2] statt הַשֶּׁטֶף ist natürlich הִשָּׁטֹף zu lesen.

Dieses letztre geht auf die Absetzung des Hohepriesters Onias III. (174), der 171 von Menelaus ermordet wird (2Makk. 4, 33—36). Die erste Vershälfte geht wohl auf die Vernichtung Heliodors und seiner Truppen.

V. 23: „Und wenn man sich mit ihm verbindet, wird er Trug üben, und er wird hinaufziehen und mächtig sein mit wenigem Volk."

V. 24: „Unvermutet wird er über die angesehensten[1] der Provinz kommen und wird thun, was seine Väter nicht thaten, noch die Väter seiner Väter: Raub, Plünderung und Erwerb wird er ihnen austeilen, und wider die Festungen wird er seine Anschläge ersinnen — und das bis auf Zeit."

Bei V. 23 werden wir an das Benehmen des Antiochus Jason gegenüber erinnert, der kurzer Hand abgesetzt wurde, als Menelaos für das hohepriesterliche Amt 300 Silbertalente mehr bot. Auch Menelaos musste bald erfahren, dass mit Antiochus nicht zu spassen sei, und war mehrmals auf dem Punkt, auch wieder in das Privatleben zurückwandern zu müssen, wenn ihm nicht noch eine grössere Gefahr drohte. Das לָהֶם V. 24 kann nur auf die Kreaturen des Königs gehen. Diese wurden allerdings reichlich mit gestohlenem Gut beglückt; auch Jason und besonders Menelaus wussten trefflich ihre Stellung zur Stärkung ihres Geldbeutels zu benutzen.

Bei dem Anschlag wider die Festungen, die wohl die ägyptischen sind, erinnert Bevan an das καὶ ὑπέλαβε βασιλεῦσαι τῆς Αἰγύπτου (1Makk. 1, 16), was auch zeigt, dass es zum Losschlagen gegen Ägypten vor 170 noch nicht gekommen war. Aber das gilt nur עַד־עֵת, denn es kommt V. 25 wirklich zum Kriege.

V. 25: „Und er wird erregen seine Kraft und sein Herz gegen den König des Südens mit grosser Macht, und der König des Südens wird sich rüsten zum Kriege mit grosser Macht, und er wird gar stark sein; aber nicht wird er stand halten können, denn sie ersinnen wider ihn Anschläge."

Der מֶלֶךְ הַנֶּגֶב ist nicht der jüngere Bruder Philometors,

---

[1] So nach Bevan, der ו streicht und in den "מ" מש „the mightiest men of (each) province" sieht.

Ptolmaeus VII. Euergetes gen. Physkon, sondern Ptolmaeus Philometor selbst. Der hier berichtete Krieg gegen ihn fand im Sommer 170 statt. Es ist der erste ägyptische Krieg und von ihm handeln V. 25—28 (cf. 1 Makk. 1, 17—19. In 2 Makk. 5, 1 ist er fälschlich der zweite genannt). Erst nach Besiegung des Philometors wird Physkon König.[1]

יַחְשְׁבוּ עָלָיו מַחֲשָׁבוֹת nämlich die Anhänger Philometors.

V. 26: „Und die an seinem Tisch essen, verschwören sich gegen ihn, und seine Macht wird weggeschwemmt, und es fallen viele Erschlagene."

Die אֹכְלֵי פַתְּבָגוֹ sind jene, von denen der Schluss des vorigen Verses redete, vielleicht Eulaeus und Lenaeus, die den König nach dem Tode seiner Mutter Kleopatra (174) völlig beeinflussten (cf. Polyb. XXVIII, 21, Hierony. comm. in Dan. 11, 21 ff.). Vernichtet wurde das Heer des Philometors 171 in der Schlacht bei Pelusium. Philometor selbst geriet in Gefangenschaft.

V. 27: „und das Herz jener zwei Könige ist auf Böses gerichtet, und an einem Tisch reden sie Lüge, aber nicht gelingt es ihnen, denn das Ende ist erst zur bestimmten Zeit."

Die שְׁנֵיהֶם הַמְּלָכִים können wegen des Anschlusses an V. 26 nur Antiochus und Philometor sein. Antiochus hatte sich mit ihm verbündet, angeblich um ihm zu helfen gegen seinen jüngeren Bruder Physkon, der während des Krieges in Alexandrien zum Könige gemacht worden war. Beide hatten aber nur List im Sinn, sie belogen sich gegenseitig. כִּי עֹד קֵץ לַמּוֹעֵד: die völlige Unterwerfung Ägyptens geschieht erst am Ende von V. 43.

V. 28: „und er kehrt zurück in sein Land mit grossem Tross, und sein Herz ist wider den heiligen Bund, und er wird es ausführen und zurückkehren in sein Land."

וְיָשָׁב, nämlich Antiochus. Wir stehen jetzt beim Jerusalemer Tempelraub (cf. 1 Makk. 1, 20—24; 2 Makk. 5, 11—21).

V. 29: „Zur Zeit wird er wieder gegen Ägypten ziehen,

---

[1] cf. die von Bevan angeführte Stelle des Porphyrius in Eusebs Chronik ed. Schone I, S. 162: Ἄρχει μὲν γὰρ ὁ Φιλομήτωρ πρότερον ἔτεσιν ἑνδεκα μόνος. Ἀντιόχου δ' ἐπιστρατεύσαντος Αἰγύπτου καὶ περιελόντος αὐτοῦ τὸ διάδημα, οἱ Ἀλεξανδρεῖς τῷ νεωτέρῳ ἐπέτρεψαν τὰ πράγματα, καὶ διώξαντες Ἀντίοχον, ἐῤῥύσαντο τὸν Φιλομήτορα.

und nicht wird es beim zweiten Male so abgehen wie beim ersten Male."

V. 30: „Und es werden gegen ihn ziehen cyprische Schiffe, und er wird geschlagen und wird zurückkehren und wird ergrimmen gegen einen heiligen Bund und wird es ausführen, und er wird zurückkehren und sein Augenmerk auf die Verächter des heiligen Bundes richten."

Der zweite Zug des Antiochus geht gegen die verbündeten Brüder Philometor und Physkon, wird jedoch infolge der Gesandschaft des Popilius Laenas (צִיִּים כִּתִּים[1]) rasch beendet. Nun wendet sich Antiochus ergrimmt nach Jerusalem (168). In den folgenden Versen rücken wir nun in die Zeit der Entstehung unsres Buches ein.

Zu וְנָבֵן עַל־עֹזְבֵי בְּרִית קֹדֶשׁ cf. 1 Makk. 2, 18; 2 Makk. 6, 1 und V. 39.

V. 31: „Und Hilfstruppen stehen unter ihm und entweihen das Heiligtum, das Bollwerk und entfernen das tägliche Opfer und richten den Greuel der Verwüstung auf."

Wir sind am 15 Chislav 168 (cf. 1 Makk. 1, 54. 4, 42—47; 2 Makk. 6, 2). Über das הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם später!

V. 32: „Und die, welche am Bunde sündigen, wird er durch List zum Abfall bewegen, aber das Volk, das seinen Gott kennt, wird festbleiben, und es wird ihm gelingen.

Cf. dazu 1 Makk. 2, 18.

V. 33: „Und die Weisen des Volkes werden viele belehren, und sie werden (dafür) fallen durch das Schwert und die Flammen, durch Haft und Plünderung."

Cf. dazu 1 Makk. 1, 57. 2, 38. 3, 41. 5, 13; 2 Makk. 6, 11.

V. 34: „da sie aber fallen, wird ihnen geholfen durch eine kleine Hilfe, und es werden sich viele ihnen in Schmeichelei anschliessen."

Im ersten Teil wird auf den siegreichen Aufstand der Makkabäer angespielt, doch kann derselbe noch kene grossen Dimensionen angenommen haben (עֵזֶר מְעָט); cf. übrigens 1 Makk. 3, 11 ff. 23 ff. 4, 14 ff.

---

[1] כִּתִּים heissen später nicht nur die Cypern, sondern alle Abendländer (cf. 1 Makk. 1, 1. 8, 5; Jos. Ant. I, 6, 1).

Zu V.b cf. 1 Makk. 7, 13. 2, 44. 3, 5. 8. 6, 21. 9, 23; 2 Makk. 14, 6.

V. 35: „und von den Weisen werden einige fallen zur Läutrung unter ihnen und zur Klärung und Reinigung bis zur Zeit des Endes; denn dieses steht noch aus."

V. 36: „Und der König wird thun nach seinem Gutdünken und wird stolz sein und sich erheben gegen jeden Gott, und gegen den Gott der Götter wird er Wunderbares reden, bis ein Ende hat der Zorn, denn beschlossen ist es und wird ausgeführt." Cf. dazu 2 Makk. 9, 12.

V. 37: „Und auf die Götter seiner Väter wird er nicht achten, noch auf die Pracht der Weiber, und auf keinen Gott wird er achten, denn gegen jeden wird er sich erheben."

חֶמְדַּת נָשִׁים ist nicht die Nanania in Elymais — mit ihr trat er erst kurz vor seinem Tode in Berührung —, sondern Tammuz-Adonis, dessen Tod die Weiber beweinten[1] (cf. Ezech. 8, 14).

V. 38: „Und den Gott der Festungen wird er an seiner statt verehren, und den Gott, den seine Väter nicht kannten, wird er ehren mit Gold und Silber und Edelsteinen von Kostbarkeiten."

Wer ist der אֱלֹהַּ מָעֻזִּים? Nach Liv. 41, 20. 42, 6 der Jupiter Capitolinus, dem der König in Antiochien einen Tempel erbauen liess, und dem er goldene Gefässe im Wert von 500 $ nach Rom schickte. Hoffm. deutet den Namen auf den Ζεῦς πολιεύς, welcher „der eigentliche Familiengott der Seleuciden" gewesen sein soll. Aber von einem Familiengott kann es nicht heissen, dass seine Väter ihn nicht kannten.

V. 39: „Und er macht zu Besatzungen der Festungen das Volk[2] eines fremden Gottes; wer ihn anerkennt, den wird er sehr ehren; und er wird sie herrschen lassen über viele und das Land zum Lohn verteilen."

Zu 39a cf. Makk. 1, 33. 3, 36. 45; 2 Makk. 5, 23; und zu 39b cf. 1 Makk. 9, 25; 2 Makk. 4, 10. 24. 5, 15.

Von V. 40 an beginnt nun die eigentliche Zukunftserwartung für den Verf. Der Feldzug 168 ist gänzlich abgethan, also kann der Verf. nicht mehr auf ihn zurückkommen. Wenn

---

[1] cf. Z. D. M. G. 17, S. 397 ff. [2] statt עַם lies עַם.

Hieron. in seinem Kommentar zur Stelle sagt: et haec Porphyrius ad Antiochum refert: quod undecimo anno regni sui rursus contra sororis filium Ptolmaeum Philometorem dimicaverit, so wissen wir sonst nichts davon, und die Notiz des Porphyrius stammt wohl nur aus unsrer Danielstelle. Dass wir am Beginn des Endes stehen, dürfte schon das בְּעֵת קֵץ zeigen. Von nun an verlassen wir das Gebiet der in Weissagungen gekleideten Geschichte und bewegen uns in reiner Zukunftsweissagung. Dies dürfte auch schon der Umstand zeigen, dass in Wahrheit Antiochus gar nicht in Palästina stirbt, sondern 164 in Elymais.

Wir übersetzen nun noch kurz die eigentliche messianische Weissagung:

V. 40: „Und in der Zeit des Endes wird mit ihm zusammenstossen der König des Südens, und stürmen wird gegen ihn der König des Nordens mit Wagen, Reitern und vielen Schiffen und wird kommen in die Länder und überschwemmen und hinüberziehen."

V. 41: „Und er wird kommen in das Prachtland und viele werden fallen; aber diese werden seiner Hand entrinnen: Edom, Moab und der Rest der Söhne Ammons."

V. 42: „Und er wird seine Hand ausstrecken nach den Ländern, und das Land Ägypten wird nicht entrinnen."

V. 43: „Und er wird sich bemächtigen der Schätze von Gold, Silber und allen Kostbarkeiten Ägyptens, und die Lybier und Kuschiten werden in seinem Gefolge sein."

V. 44: „Und Gerüchte werden ihn schrecken vom Osten und Norden, und er wird in grosser Wut ausziehen, um viele zu vernichten und zu zerstören."

V. 45: „Und er wird seine Palastzelte aufschlagen zwischen dem (Mittel)Meer und dem Berge der heiligen Pracht, und er wird kommen zu seinem Ende und keiner wird ihm helfen."

C. 12, 1—3 schildert uns nun den herrlichen Anbruch des Gottesreiches. Michael, der Schutzengel des jüdischen Volkes, erhebt sich in dieser grössten Bedrängniszeit, mit der der Apokalyptiker auf den seit Ezechiel geläufigen Gedanken anzuspielen scheint, dass das neue Jerusalem einen Sturm der gesamten Heidenwelt aushalten muss. Dort erscheint Gott selbst in der Fülle seiner Macht und vernichtet auf einmal alle Heiden. (Ezch. 38. 39.

Sach. 14.) Bei dem Apokalyptiker ist Gott in weite Ferne gerückt und deshalb tritt Michael an seine Stelle. Zu dieser Zeit werden alle die gerettet, welche im Buch des Lebens stehen. „Viele von denen, welche im Staub der Erde schlummern, werden auferstehen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur ewigen Verdammnis“ (V. 2), und die Weisen werden leuchten, wie die Leuchte des Himmels, und die, welche viele gerecht gemacht haben, wie Sterne für immer und ewig.“

Damit wäre nun eigentlich das Ende der messianischen Hoffnung erreicht, aber der Apokalyptiker will noch genauer die Zeit bestimmen, wann dieses alles, was da enthüllt ist, eintreten soll. Dem dient der Schluss des Kapitels. Von zwei Engeln, die auf beiden Seiten des Ufers stehen, fragt einer den אִישׁ לְבוּשׁ הַבַּדִּים אֲשֶׁר מִמַּעַל לְמֵימֵי הַיְאוֹר, „den Mann, der in Linnen gekleidet oberhalb des Stromes stand“[1]: מָתַי קֵץ הַפְּלָאוֹת, worauf dieser schwörend bei dem Ewiglebenden antwortet: „Auf Zeit, Zeiten, und Hälfte; und wenn die Macht des Zerstörers des heiligen Volkes zu Ende ist, wird auch dem Allen ein Ende gemacht“ (V. 7). Bei dieser Übersetzung lese ich mit Bevan nach der augenscheinlichen Vorlage der LXX: וְכִכְלוֹת יַד נֹפֵץ. Das letztre dürfte nach dem ganzen Vorhergehenden auch Daniel klar sein, nicht aber das לְמוֹעֵד מוֹעֲדִים וְחֲצִי. Deshalb fragt Daniel noch einmal מָה אַחֲרִית אֵלֶּה. Die Antwort ist einmal eine Zurechtweisung. Daniel gehe es ja auch gar nichts an, für seine Zeit (unter Cyrus) sei es ohne Wert, aber später würden viele aus dieser Weissagung Trost schöpfen. Aber auch die Wissbegier Daniels wird befriedigt, indem ihm der Engel noch einmal die zeitliche Umgrenzung der messianischen Hoffnung genau auseinandersetzt: „Und von der Zeit, da das tägliche Opfer abgeschafft ward, um den Greuel der Verwüstung zu errichten, sind es 1290 Tage (V. 10). Wohl aber dem, der wartet und erreicht 1335 Tage!“ (V. 11.)

Wir haben uns nun noch die Bedeutung der Zahlenspiele klar zu machen. Welches sind die termini a quo und ad quem bei den 1290 Tagen? Nach 12, 11 ist der Zeitpunkt, von dem an die 1290 Tage vorwärts gerechnet werden sollen, der Augen-

[1] Wer es ist, sehen wir später.

blick, da man das Tamid abschaffte und den שִׁקּוּץ שֹׁמֵם aufstellte.

Was hat es nun mit diesem letzten Ausdruck für eine Bewandnis auf sich, den hier Θ mit βδέλυγμα ἐρημώσεως wiedergiebt, während die LXX βδελύγμα τῆς ἐρημώσεως liest? Ersteres liest die LXX 11, 31, wogegen daselbst Θ βδέλυγμα ἠφανισμένον liest, also schon das hebr. הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם vor sich hatte.[1] Auf was geht nun dieser Ausdruck, und was bedeutet er? Er kann nur auf die Ereignisse am 15 Chislew 168 gehen, und nicht auf die vom 25 d. M., wie klar 1 Makk. 1, 54 zeigt, wo es heisst, dass sie an diesem Tage — den 15 Chislew — ὠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. Die hebr. Vorlage des 1 Makk. las also wie Dn. 12, 11: שִׁקּוּץ שֹׁמֵם. Nestle hat sehr geistreich vermutet,[2] dass שִׁקּוּץ שֹׁמֵם eine Umschreibung für בַּעַל שָׁמַם sei, womit der griechische Zeus gemeint sei. Jedenfalls ist dann aber nicht an eine Bildsäule gedacht, sondern an den Altar, wie das Dan.-buch deutlich zeigt. Die Sache wird dann so liegen: Der heidnische Altar war allerdings dem בַּעַל שָׁמַיִם geweiht. Dieser Gott ist eben Jupiter-Zeus, den die Väter des Antiochus nicht verehrt hatten. Bevan macht in einer Note auf eine interessante Stelle des Philo von Byblus aufmerksam (bei Euseb. praep. Evgl. I, 10. 7) Τοῦτον γὰρ θεὸν ἑνόμαζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσαμὴν καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεῦς δὲ παρ' Ἑλλήνων. Diese Bezeichnung, die damals in Jerusalem ziemlich gebräuchlich war, versteckt nun der Verf. — entsprechend der apokalyptischen Art — in den Ausdruck שִׁקּוּץ שֹׁמֵם, worunter er direkt nur den Altar verstand. Für diese Weise, Bekanntes unbekannt zu machen, hatte unser Verf. ja Vorbilder. Oder kam vielleicht gar erst in seiner Zeit diese Unsitte auf? Dafür spräche, dass sie der LXX noch meist unbekannt ist. Ich erinnere nur an die mit בַּעַל (בֹּשֶׁת) zusammengesetzten Eigennamen. Jedenfalls fasst man das nun einmal überlieferte שֹׁמֵם am besten als Part. des Steigerungsstammes,[3] so dass also aus einem „Herrn des

---

1 Uber 8, 13 und 9, 27 reden wir später, wir können diese Stellen hier nicht zum Beweis heranziehen, da wir die Einheitlichkeit des Buches ja erst erweisen wollen. 2 cf. Z. A. W. IV, S. 248. 3 Stade, Hebr. Gramm. § 233.

Himmels" ein „verwüstendes Scheusal" oder ein „Greuel der Verwüstung" geworden wäre, eine Bezeichnung, die der Verf. ruhig auch auf den Altar übertragen konnte. Nach der Herkunft des Ausdruckes ist also nur richtig die Lesart שִׁקּוּץ שֹׁמֵם, wie wir sie auch 1 Makk. 1, 54, Dan. 12, 11 (H und Θ) haben. Das τῆς der LXX an letztrer Stelle dürfte doch nicht ganz sicher sein, wenn Swete für den Syr. TH (sic!) EPHMΩCEΩC anführt. Das הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם ist demgemäss und nach LXX richtig in שִׁקּוּץ שֹׁמֵם zu verändern. Die Lesart bei Θ zeigt nur, dass seine Vorlage schon den Fehler hatte, entstanden aus Unwissenheit eines Abschreibers. Richtig hat שֹׁמֵם auch 8, 13 (auch bei LXX u. Θ). Nur ist hier noch verhüllender פֶּשַׁע statt שִׁקּוּץ gesetzt.

Die Aufrichtung dieses שִׁקּוּץ שֹׁמֵם, also die Abstellung des תָּמִיד, wie sie am 15 Chislew 168 statthatte, ist nun der terminus a quo für die 1290 Tage in V. 11. Diese Antwort erfolgte auf die Frage מָה אַחֲרִית אֵלֶּה in V. 8. Also das Ende erfolgt 1290 Tage nach dem 15 Chislew 168. Aber einige Zeilen vorher war auf die Frage עַד מָתַי קֵץ הַפְּלָאוֹת die Antwort erfolgt לְמוֹעֵד מוֹעֲדִים וָחֵצִי, und zwar wird hier das קֵץ definirt als der Moment, da die Macht des Zerstörers des Volkes ein Ende hat (cf. S. 91), also Antiochus vernichtet wird.

Wir kommen nun zur Beantwortung der Frage, wie sich diese beiden kalendarischen Bestimmungen zu einander verhalten. Bei der ersteren ist nichts davon gesagt, was nach den 1290 Tagen für ein besonderes Ereignis eintreten soll, während bei der zweiten Angabe der terminus a quo fehlt, d. h. es ist nicht angegeben, von welchem Datum an „die Zeit, Zeiten und Hälfte" zu rechnen sind. Da ist es denn sehr wahrscheinlich, zumal bei der direkten Aufeinanderfolge beider Zahlenangaben, dass sie sich ergänzen sollen. Wir sahen ja auch, dass V. 8 Daniel begreiflicherweise immer noch nicht im klaren ist und um weiteren Aufschluss bittet. So werden wir nicht irre gehen, wenn wir die 1290 Tage den מוֹעֵד מוֹעֲדִים וָחֵצִי gleichsetzen. Denn dass der Verf. „von einer ihm unbekannten Zukunft" redet, und deshalb bei den 1290 Tagen der Terminus ad quem auch völlig im Dunkeln liegen soll, wie Kuenen (Einl.) will, ist nicht gut möglich. Wenn die Leser nicht durch die Zahlen — wenn auch

nach einigem Kopfzerbrechen — getröstet wurden, was doch der Zweck des Buches war, so hat die Zahl 1290 keinen Wert, und es ist nicht einzusehen, weshalb sie dasteht. Vielmehr werden wir als den Endpunkt wie in V. 7 das Ende des Antiochus anzusehen haben, wogegen in V. 7 wie in V. 11 der 15. Chislew 168 der Ausgangspunkt ist. Wenn aber die מוֹעֵד מֹעֲרִים וָחֵצִי 1290 Tage betragen sollen, so ist die Frage, was versteht der Verf. unter einer מוֹעֵד? Mit Θ ist jedenfalls nichts anzufangen, er liest εἰς καιρὸν καιρῶν, καὶ ἥμισυ καιροῦ, was dazu noch falsch ist, denn statt καιρῶν hätte er καιρούς lesen müssen, wie es die LXX auch richtig hat.[1] Doch dürfte man darin einig sein, dass מֹעֲרִים für den Dual steht, wohl weniger in Anlehnung an den späteren aramaisierenden Sprachgebrauch, als um das Geheimnisvolle zu mehren. Mit Recht macht Behrm. darauf aufmerksam, dass מֹעֲרִים noch nicht notwendig „zwei Zeiten" bedeuten, sondern einfach eine Mehrheit von Zeiten. Aber sicher hat jeder Leser unsrer Stelle sofort verstanden, die $3^1/_2$ Jahre richtig herauszulesen. Dass dies auch die richtige Exegese war, dürfen wir wohl aus der späteren häufigen Anwendung dieser „Zeit"bestimmung für den Raum von $3^1/_2$ Jahren erschliessen (cf. Lk. 4, 25. Jak. 5, 17. Apk. 12, 14).

Die grosse Frage ist aber nun, ob die $3^1/_2$ Jahre in der That 1290 Tage in sich schliessen. Die Zahl der Tage ist sicher überliefert. Solche Zahlen pflegt man nicht gleichgültig zu behandeln. Am wahrscheinlichsten ist nun, dass der Verf. nach dem jüdischen Kalender rechnete. Dieser war für das Volk, die heiligen Schriften und Zeiten stets im Gebrauch. Der Verf., der im Exil schreiben will, wird auch schwerlich nach dem Kalippischen Kanon gerechnet haben. Das jüdische Jahr betrug zur Zeit, da unser Verf. lebte, nach jüdischer Überlieferung[2] 354 Tage, 8 St. 48′ 38″, während das Sonnenjahr 365 Tage, 5 St. 48′ 38″ beträgt. Die Differenz ist also 10 T. 21 St. Deshalb schaltete man alle drei Jahre einen Monat ein, resp. auf 8 Jahre drei Monate (die Octaeteris). Die $3^1/_2$ Jahre hätten

[1] A. Q. T. lesen εἰς καιρούς statt καιρῶν. Doch hat B. den Vorzug.

[2] Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, B. I, S. 625 ff. Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. B. I. Abschnitt über „Die alten Hebräer".

also $354 \times 3^1/_2 + 30 = 1269$ Tage, das gäbe, verglichen mit den 1290 Tagen, eine Differenz von 21 Tagen. Nun sagt man, der Verf. habe sich verrechnet in der Bestimmung von $3^1/_2$ Jahren auf 1290 Tage. Aber das dürfte wohl schwerlich der Fall sein. Wenn wir uns überlegen, wie genau jedes einzelne Jahr bei den Juden festgelegt wurde, wie man jedesmal von neuem bestimmte, ob ein Schaltmonat eintreten solle, und wie dies zuvor öffentlich bekannt gemacht wurde u. s. w., so werden wir ruhig zugestehen können, dass wir trotz Ideler nicht imstande sind, zu begreifen, wie der Verf. des Dan.buches bei der Berechnung der $3^1/_2$ Jahre auf 1290 Tage vorgegangen ist. Wir wissen, dass in dem 3., 6., 8., 11., 14., 17. und 19. Jahre je ein Monat eingeschaltet wurde. Vielleicht können nun in den $3^1/_2$ Jahren zwei oder anderthalb Schaltmonate liegen. Ich verstehe mich nicht auf die Ausrechnung und überlasse es andern, wenn es überhaupt möglich ist. Ich weiss nur, dass unser Verf. nach seiner Rechnung richtig die $3^1/_2$ Jahre auf 1290 Tage gesetzt hat. Das lässt schon der Umstand vermuten, dass sich die 1290 Tage so ziemlich mit der Zahl decken, die kalendarisch regelmässig herausgerechnet ist. Aber sicher zeigt dies V. 12.

Hier heisst es: „Glückselig, der wartet und erreicht 1335 Tage!“

Bei einer Zahl, die so wenig eine runde ist, wie diese, muss eine genaue Rechnung im Spiel sein, werden dann auch die 1290 Tage richtig berechnet sein, wenn auch für uns die Nachrechnung wohl unmöglich ist. Die 1290 Tage sind nun notwendig in den 1335 enthalten; denn aus unserm Vers geht klipp und klar hervor, dass die 1290 Tage doch noch nicht das definitive Ende bringen. Was für einen Zeitabschnitt geben sie uns aber nun an?

Erinnern wir uns, dass 11, 44 mit dem Ende des Antiochus schloss. Es war damit ein Abschnitt in der endlichen Verwirklichung des Heiles erreicht. Aber der selige Schluss war noch nicht da. Denn zuerst erfolgt der allgemeine Ansturm der Heiden, den Michael niederschlägt, dann kommt das Ende, das Gericht, die Auferstehung und das ewige Leben.

Man wird nun nicht fehl gehen, wenn man den Zeitabschnitt im Geschehen der Ereignisse, der zwischen 12, 1$^a$ und V. 1$^b$, 2 liegt, d. h. also zwischen dem Ansturm und der endgiltigen

Errettung, auch in der Trennung der 1290 Tage von den 1335 vorfindet.

Mit dem Schluss der 1290 Tage war Antiochus gestürzt, das Heiligtum wieder hergestellt. Aber es ist nur der Anfang vom Ende. Glückselig ist der, welcher noch 45 Tage aushält, bis der letzte Ansturm der Heiden abgeschlagen ist, und das Gottesreich in seiner Vollendung anbricht.

Wie der Verf. gerade auf 1335 Tage kommt, ist schwer zu sagen.

Die messianische Hoffnung des Abschnittes C. 10—12 dürften wir nun hinreichend verständlich gemacht haben. Wir haben von C. 11 an Vers für Vers übersetzt, um die stetigen Fortschritte der Handlung besser vor Augen führen zu können. Dadurch wurde aber auch der einheitliche Aufbau dieser Kapitel besonders deutlich. Dieser wurde nämlich bezweifelt und zwar von Leuten, die doch zu ehrlich sind, alles, was in diesem Kapitel steht, auf Kosten der Prophetie zu setzen. Zöckler[1] kann z. B. 11, 5—39, so wie es hier steht, nur als in der Seleucidenzeit interpoliert oder überarbeitet ansehen. Köhler[2] dagegen meint: „Da 11, 40—45 das in kurzer Zusammenfassung darlegt, was 11, 22—39 im Detail ausgeführt hat und daher nach dieser Ausführung überflüssig ist, und eine solche überflüssige Zusammenfassung ebenso wenig dem Verfasser, als einem spätern Überarbeiter zuzuschreiben ist, so wird 11, 22—39 eine spätere Einschaltung eines Zeitgenossen der Erfüllung sein.“ Dass aber 11, 40—45 dasselbe wie 11, 22—39 bieten sollte, ist unmöglich, wie unsre Untersuchung gezeigt hat. Denn von V. 40 wird der sichere Boden der Geschichte verlassen und der schwankende Boden der Weissagung betreten. Und so gut und so richtig die 11, 5—20 berichteten Ereignisse prophezeit werden können, so gut auch die in 11, 22—39. Eher lässt sich schon Zöcklers Ansicht verteidigen, der V. 5—39, also die ganze Masse der Detailweissagung, streicht. Aber wenn dem Daniel V. 3 u. 4 geweissagt werden konnte, warum dann nicht auch das, was nach der Teilung des Reiches Alexanders des Grossen geschah?

---

[1] In Langes homil. Bibelwerk. Daniel S. 15 ff. [2] Bibl. Gesch. III, 1893, S. 545 Anm.

Die Hypothesen Zöcklers und Köhlers kommen schliesslich auf Willkür hinaus.

Wir bleiben dabei, C. 10—12 sind durchaus ein einheitliches Ganze. Wichtiger ist aber die zweite Frage, wie verhalten sich C. 10—12 zu C. 8? Sind beide Partien aus derselben Feder geflossen, oder hat jeder Abschnitt einen verschiedenen Verfasser? Letzteres wollte Bertholdt. C. 8 soll „nämlich unmittelbar nach Antiochus Epiphanes Tode, welcher V. 25 fast ärztlich genau berichtet wird" niedergeschrieben sein.[1] Ohne schlagenden Grund weist B. C. 10—12 „tief in das hasmonäische Zeitalter" hinab.[2] Gründe hat er dafür eigentlich keine; es muss jedoch ein Abschnitt im ganzen Buche der letzte sein, und dazu wird dann C. 10—12 gemacht, hauptsächlich auch, weil er alles andere voraussetze. Unsere Aufgabe wird nun fürs erste sein müssen, nachzuweisen, dass C. 8 u. 10—12, die Kapitel, welche wir bis jetzt besprochen haben, durchaus keine Widersprüche enthalten. Wir zeigen dies an der bis ins einzelnste übereinstimmenden messianischen Hoffnung, die sich sogar in gleichen sprachlichen Ausdrücken und in der Einkleidung vorfindet.

Beide Abschnitte setzen voraus, dass sie auf die Endhoffnung gehen, und haben zur Bezeichnung derselben die gleichen Ausdrücke.

Mit לְעֵת קֵץ (8, 17) oder לְמוֹעֵד קֵץ (8, 19) cf. לְקֵץ הַיָּמִים (11, 13), קֵץ הַפְּלָאוֹת (11, 40), בְּעֵת קֵץ (11, 35. 12, 4. 9), עַד־עֵת קֵץ (12, 6) und לְקֵץ הַיָּמִים (12, 13) und כִּי־עוֹד קֵץ לַמּוֹעֵד (11, 27). Mit בְּאַחֲרִית מַלְכוּתָם (8, 23), und אֲשֶׁר־יִהְיֶה בְאַחֲרִית הַזַּעַם (8, 19) cf. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (10, 14) und מָה אַחֲרִית אֵלֶּה (12, 8). Oder mit כִּי לְיָמִים רַבִּים (8, 26), cf. כִּי־עוֹד חָזוֹן לַיָּמִים (10, 13).

Beide Abschnitte haben in der messianischen Hoffnung denselben Ausgangspunkt, sie beide beginnen mit dem Reich der Perser. Doch ist der eine Abschnitt hier verschieden in der Ausführung vom andern, ohne dass jedoch ein Widerspruch vorhanden ist. C. 8 betrachtet Persien in seinem Zusammenhang mit der Vergangenheit, indem gezeigt wird, wie es an die Stelle des medischen Reiches getreten ist; während dagegen C. 11, 1—2

[1] a. a. O. S. 77. [2] a. a. O. S. 82.

nach vorwärts blickt und uns sagt, wieviel Könige das Reich hatte. Dagegen hat C. 8 nur Cyrus als Typus und Vertreter der persischen Könige.

Dagegen ist die Schilderung von Alexander dem Grossen in 8, 5—7. 21 dieselbe wie in 11, 3; hier nur etwas kürzer, aber ebenso verständlich, trotzdem nicht vom מֶלֶךְ יָוָן die Rede ist.

Um so stärker sind die Berührungen bei dem Bericht über das Ende dieses Königs und die Fortsetzung seines Reiches, so dass man glauben könnte, ein Kapitel sei die Vorlage des andern gewesen. Aber dieses ist unmöglich, denn dieselben Ausdrücke werden in beiden Kapiteln zu ungezwungen und natürlich gebraucht. So cf. mit כְּעָצְמוֹ נִשְׁבָּרָה הַקֶּרֶן הַגְּדֹלָה (8, 8) וּכְעָמְדוֹ תִּשָּׁבֵר מַלְכוּתוֹ (11, 4), so dass Bevan mit Recht behaupten kann, dass וּכְעָמְדוֹ nach 8, 8 in וּכְעָצְמוֹ zu ändern sei. Das וַתַּעֲלֶינָה קְרָנִים אַרְבַּע תַּחְתֶּיהָ לְאַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם (8, 8) finden wir in dem וְתֻתַּץ לְאַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם (11, 4) wieder.

Und wenn es an letzter Stelle weiter heisst: וְלֹא לְאַחֲרִיתוֹ וְלֹא כְמֶשְׁלוֹ אֲשֶׁר מָשָׁל כִּי תִנָּתֵשׁ מַלְכוּתוֹ וְלַאֲחֵרִים מִלְבַד־אֵלֶּה, so wird dieses 8, 22 einfacher mit den Worten wiedergegeben: מִגּוֹיוֹ יַעֲמֹדְנָה וְלֹא בְכֹחוֹ.

C. 11 hat nun in dem, was weiter folgt, einiges mehr als C. 8, indem dieses Kapitel direkt von Alexander auf Antiochus IV. und damit auf die Endzeit zueilt. C. 11 behandelt dagegen, wie wir sahen, von V. 5—20 das Verhältnis der Ptolemäer und Seleuciden vom Beginn ihrer Reiche an bis auf Antiochus IV. und zwar in einem sehr guten historischen Bericht. Erst V. 21 kommt der Verf. auf Antiochus IV. Epiphanes zu sprechen. Nun darf man aber nicht aus diesen Umständen schliessen, dass der Verf. von C. 8 diesen ganzen Zeitabschnitt, den er nicht schildere, auch nicht gekannt habe. Dieses argumentum e silentio ist hier nicht berechtigt, zumal uns das Gegenteil angedeutet wird. Die Berührungen des Abschnittes 11, 5—20 in Ausdrücken mit C. 8 sind so durchgehend, dass es unmöglich ist, die Abhängigkeit auf einer Seite zu finden.

Als solche gewählte Ausdrücke, denn hauptsächlich um solche kann es sich handeln, führe ich folgende an:

נֶגֶב für „Ägypten“: cf. 11, 5. 6. 9. 11. 14. 15. 25(bis)29. 40 mit 8, 9.

צָפוֹן für „Syrien“: cf. 11, 6. 7. 8. 11. 13. 15. 40 mit מְזָרָח (8, 9).

אֶרֶץ־הַצְּבִי für „Palästina“: cf. 11, 16. 41 mit 8, 9. Ähnlich heisst der Zion הַר צְבִי־קֹדֶשׁ (11, 45), und der Tempel הֲדָר (V. 20).

בְּשַׁלְוָה für „plötzlich“ cf. 11, 24 mit 8, 25.

יִתְמַרְמַר „ergrimmt zum Krieg“ cf. 11, 11 mit 8, 7.

Das Ni. von שבר „zerbrechen“ für sterben ausser an den schon oben citierten Stellen (8, 8. 11, 4), cf. auch 11, 20. 22 mit 8, 25.

Alles dies sind Ausdrücke, die in der Beschreibung der seleucidisch-ptolemäischen Geschichte bis auf Antiochus IV. vorkommen und ihre Parallelen in C. 8 haben.

Mit der Schilderung des Antiochus beginnt ausser der auch weiter zu beobachtenden sprachlichen Berührung auch eine sachliche. Die messianische Hoffnung ist von hier an, in beiden Abschnitten, völlig übereinstimmend.

Ich vermute, das dem צֶמַח[1] (8, 9) in 11, 21 das וְלֹא נָתְנוּ עָלָיו הוֹד מַלְכוּת entspricht. An beiden Stellen verlangt der Gegensatz, an dasselbe zu denken. Gleich am Anfang der Regierung des Antiochus wird bemerkt, wie dieser König ursprünglich gar nicht zu seiner Würde bestimmt war, wie er auch von einer kleinen erniedrigenden Stellung aus in die Höhe gekommen ist.

Im weiteren hat nun C. 11 wieder mehr Detail als C. 8. Wie dieses Kapitel die ganze Geschichte der Vorgänger des Antiochus überging, so übergeht es auch seine Kriege mit Philometor und Physkon. Hat C. 8 nur Interesse für das Verhältnis des Antiochus zum jüdischen Volke, so wird dieses in C. 11 nur vorgebracht, wenn es die Schilderung der jeweiligen Zeit verlangt. So stehen wir 11, 22[b] im J. 171, da der Hohepriester Onias III. ermordet wurde; 11, 27[b] im J. 170/69; und von V. 30 (וְזָעַם עַל בְּרִית) an beginnt die für das jüdische Volk verhängnisvolle Zeit vom 15. Chislew 168 an. Dagegen

[1] cf. oben S. 48, note 2.

giebt 8, 10—12. 23—25 nur eine ganz allgemeine Schilderung der Verderbtheit und Ruchlosigkeit des Antiochus.

Weit entfernt davon, dass sich beide Berichte aber widersprechen, weisen sie vielmehr trotz äusserer Verschiedenheiten auch hier wieder grosse Berührungen auf.

Die Ermordung des Onias III. scheint auf den ersten Blick nur 11, 22 zu stehen. Aber ich möchte behaupten, dass auch C. 8 dieselbe voraussetzt. Wahrscheinlich ist bei den כּוֹכָבִים (V. 10)[1] und den עֲצוּמִים (V. 24) an ein und dasselbe gedacht. Jedenfalls entsprechen diesen zwei letzten Ausdrücken auch die משמנים.[2]

Aus den beiden Beschreibungen der Religionsverfolgung stelle ich nun weiter folgende Parallelen zusammen:

Zu וַתִּגְדַּל עַד־צְבָא הַשָּׁמָיִם וַתַּפֵּל אַרְצָה מִן־הַצָּבָא (8, 10) und zu וְהִשְׁחִית עֲצוּמִים וְעַל קֶדֶשׁ שִׁכְלוֹ (8. 24), sowie zu יַשְׁחִית רַבִּים (8, 25) cf. die מַשְׂכִּילִים, die fallen בְּחֶרֶב וּבְלֶהָבָה בְּשִׁבְיִ וּבְבִזָּה (11, 33) und die בִּזָּה וְשָׁלָל וּרְכוּשׁ, die Antiochus den Einwohnern abnimmt und an seine Kreaturen verteilt (V. 24). Zu עַד שַׂר־הַצָּבָא הִגְדִּילָה (8, 11) und besonders zu וְעַל שַׂר־שָׂרִים יַעֲמֹד (8, 25) cf. וְיִתְגַּדֵּל עַל־כָּל־אֵל וְעַל אֵל אֵלִים יְדַבֵּר נִפְלָאוֹת (11, 36), das אֵל אֵלִים ist deutlich dasselbe wie שַׂר־שָׂרִים. Auch das eigentümlich sich wiederholende וְהִצְלִיחַ findet sich in diesem Zusammenhang beiderorts (cf. 8, 25 mit 11, 36 auch cf. 8, 12).

Die grösste Berührung beider Kapitel ist aber vorhanden, sobald sie auf die Ereignisse vom 15. Chislew 168 zu sprechen kommen.

Cf.: מִמֶּנּוּ הוּרַם הַתָּמִיד וְהֻשְׁלַךְ מְכוֹן מִקְדָּשׁוֹ (8, 11) und וַיִּתֵּן עַל־הַתָּמִיד מוּרָם וּפֶשַׁע שֹׁמֵם נִתַּן וְקֹדֶשׁ וְצָבָא (8, 12) und מִן־הָרָמָם (8, 13) mit der Parallele in 11, 31: וְחִלְּלוּ הַמִּקְדָּשׁ הַמָּעוֹז וְהֵסִירוּ הַתָּמִיד וְנָתְנוּ שִׁקּוּץ שֹׁמֵם. Wir sehen eine fast wörtliche Parallele; auch der Ausdruck פֶּשַׁע שֹׁמֵם ist unbedingt dem שִׁקּוּץ שֹׁמֵם gleichzusetzen. Statt des שִׁקּוּץ hat der Verf. apokalyptisch verhüllend פֶּשַׁע gesetzt. Die Lesart des hebr. Textes הַפֶּשַׁע ist nach dem was wir sahen, falsch.[3]

Aber auch bei der ganz allgemeinen Charakteristik des Antiochus finden wir in C. 8 und 11 parallele Ausdrücke.

---

1 cf. oben S. 51. 2 cf. oben S. 63. 3 cf. oben S. 69 f.

Auf der einen Seite stehen so מִרְמָה בְיָדוֹ וּבִלְבָבוֹ יַגְדִּיל (8, 25), auf der andern יַעֲשֶׂה מִרְמָה (11, 23); וְהֶחֱזִיק מַלְכוּת בַּחֲלַקְלַקּוֹת (11, 21) und וּמַרְשִׁיעֵי בְרִית יַחֲנִיף בַּחֲלַקּוֹת (11, 32).

Auch das „בְּשַׁלְוָה kommen" findet sich hüben wie drüben von Antiochus ausgesagt (cf. 8, 25 mit 11, 24, 21).

Was das Ende des Antiochus anlangt, so sind beide Kapitel sich in der Hauptsache einig. C. 11 berichtet nur die näheren Umstände, unter denen der Tod eintritt, viel ausführlicher, während 8, 25 einfach steht וּבְאֶפֶס יָד יִשָּׁבֵר (d. h. Gott vernichtete ihn durch persönliches Eingreifen). Dasselbe besagt aber auch der Ausdruck וּבָא עַד־קִצּוֹ וְאֵין עוֹזֵר לוֹ (11, 45).

Was über den Tod des Antiochus hinaus noch in der Zukunft Schoss ruht, sieht der Verf. in dem Gesichte C. 8 nicht, wohl aber wird es ihm C. 12 enthüllt, nicht nur in V. 1—5,[1] sondern auch in den Zahlenangaben der V. 7 11—12. Wie reimen sich nun diese Zahlenbestimmungen mit denen in 8, 14? Der Ausgangspunkt ist 12, 11, ist der 15. Chislew 168. Von diesem Tag bis zum Untergang des Antiochus (12, 7) sind 3½ Jahre, die nach 12, 11 die Summe von 1290 Tagen ausmachen. Nun sahen wir, dass 8, 14 bis zur Wiederweihe des Tempels von einem bestimmten Punkt an 1150 Tage gerechnet werden. Die Vereinigung beider Daten bringt Cornill nun derart fertig, dass er bei den 1150 Tagen, als den Zielpunkt den 25. Chislew 165 ansieht, den Tag, an dem der Tempel in der That wieder geweiht wurde. Von hier aus rechnet er mit Hilfe des kallipischem Kanon resp. Idelers Handbuch als terminus a quo für die 1150 Tage den 27. Tischri 168 heraus. Ganz richtig giebt er nun bei den 1290 Tagen als Ausgangspunkt den 15. Chislew 168 an und rechnet so bis zum 6. Siwan 164, also hinter den thatsächlichen kalendarischen Tag der Tempelweihe, wieder nach kallipischen Kanon und Ideler. Bei den 1290 Tagen kann also für Cornill die Tempelweihe nicht der Endtermin sein. Dieser ist vielmehr ein anderes Ereignis. Der Verf. schrieb nun nach Cornill später als Dezember (Chislew) 165, also nach

[1] cf. übrigens die מֵבִינִים in V. 3 mit denen in 8, 10. Jedesmal dieselben Leute, nur hier noch in der ecclesia militans, dort schon in die ecclesia triumphans versetzt.

der Tempelweihe. Antiochus befand sich zu dieser Zeit „noch in den oberen Gegenden jenseits des Euphrat". Nun habe der Verf. des Danielbuches aber herausgerechnet, dass bis zum 6. Juni 164 die 1290 Tage seit dem 15. Chislew 168 schon verflossen seien. Da erwartete er das Ende: Antiochus musste eigentlich an diesem Tage sterben, aber glücklicherweise überlegt sich der Verf. nach Corn. noch rechtzeitig, dass das, „was sich nach 11, 40—45 in dieser Zeit zutragen soll", unmöglich in der kurzen Frist (von nach Dezember 165 bis Juni 164) geschehen kann. „Deshalb trifft er gleich Vorkehrungen, diesen Termin noch etwas, zunächst um anderthalb Monate hinauszuschieben. Und so löst sich dann auch die grosse Schwierigkeit dieser verschiedenen Zahlenangaben so unmittelbar hintereinander aufs einfachste und befriedigendste."[1]

Allerdings! wenn alle Prämissen Cornills richtig wären! Doch das bestreite ich sehr. Aber ganz abgesehen davon ist diese Theorie nur ein buntes Gewebe von Möglichkeiten.

Folgende Punkte halte ich für falsch:

a) Cornill meint, dem Verf. habe der Kallipische Kanon bei Berechnung des Kalenders zu Grunde gelegen. Das ist höchst unwahrscheinlich. Cornill selbst giebt zu[2], dass der Verfasser des 1. Makkabäerbuches die Bestimmungen der Monats- und Jahresanfänge nach jüdischem Brauch getroffen habe und nur, wenn es officielle Reichsdaten zu notieren galt, der seleucidischen Rechnung gefolgt seien. Dieser Umstand spricht dafür, dass die Juden der Makkabäerzeit, zumal aus den Kreisen der „Frommen", ihre Jahre nicht nach griechischem Brauch rechneten, sondern nach altem jüdischen. Ganz besonders wird ein Autor, der, gegen fremden griechischen Brauch eifernd, ein die Geheimnisse Gottes mit seinem Volk enthüllendes Buch schrieb, der Sitte des Gottesvolkes gefolgt sein. Auch wird der Verf. sicher nicht vergessen haben, dass die seleucidische Ära einige Jahrhunderte nach Cyrus erst entstanden ist, unter dem doch unser Buch geschrieben sein soll. So wird unser Verf. in der Berechnung der Jahre jüdischem Brauche gefolgt sein. Wie er

---

[1] Theol. Stud. II, S. 30. [2] ib. S. 20 f.

allerdings rechnete, wissen wir nicht, noch können wir es erfahren, wenn wir auch noch so sehr Ideler benutzen. Es sei noch einmal betont, für ihn betragen $3^1/_2$ Jahre 1290 Tage.

b) Weiter halte ich es für falsch, unser Buch nach der Tempelweihe entstanden zu sehen. Dagegen spricht vor allem C. 11. Nirgends ist hier von der Wiederherstellung des Heiligtums als einer geschehenen Thatsache die Rede. Das Ende tritt erst ein mit dem Schluss von 11, 45, also mit dem noch zu erwartenden Tode des Antiochus. Und vor diesen fällt die Tempelweihe auf keinen Fall. Sahen wir nun, dass 12, 1 der letzte Ansturm der Heiden und ihr Abschlagen durch Michael stattfindet, so muss die Tempelweihe notwendigerweise vorangegangen sein, also zwischen 11, 40 und 12, 1 liegen. Dies verlangt die Vergleichung mit der messianischen Hoffnung in andern Schriften. Die Linien, die Ezechiel s. Z. gezogen hatte, blieben für den Schlussteil der messianischen Hoffnung massgebend, zumal für das Endgericht, und dieses fand erst definitiv nach dem Ansturm der Heiden statt. Vorher geht aber notwendig die Wiederherstellung Jerusalems. Stand also der Tod des Antiochus noch zu erwarten, wenn auch in nächster Nähe — worauf der Text aber gar nicht deutet — so war auch die Tempelweihe noch nicht eingetroffen. Auch setzt 11, 40—45 letztere gar nicht voraus: Antiochus steht im Gegenteil noch mitten in Palästina und die Zeit der Drangsal währt ruhig weiter. Aber auch äusserlich ist die Thesis Cornills von der Abfassungszeit des Buches unwahrscheinlich. Aus dem וְנִצְדַּק קֹדֶשׁ soll hervorgehen, dass der Tempel schon wieder geweiht gewesen sei. Aber hätte dann der Verf. nicht fröhlicher schreiben können, als wie er thut. Ernst und gemessen zieht das Gotteswort durch 8. 10—12, dass dem noch vorhandenen Greuel ein Ende gemacht werden solle, so wahr Gott lebe. Aber bis jetzt ist die Hilfe, die Israel erstanden ist, nur noch eine kleine (11, 35). Wir sind beim ersten Aufstand der Makkabäer. Sind dann ihre grossen Siege, die sie bis 165 errungen haben, als nichts anzusehen?

Das Buch Daniel ist nicht zu verstehen, wenn es nach der Tempelweihe entstanden ist. Dagegen lässt sich die grossartige Erhebung des jüdischen Volkes unter Mattathias und seinen

Söhnen erst recht begreifen, wenn sie gestützt wurde durch die Weissagungen des Buches Daniel.

So wird es also bei folgender Reihenfolge der in C. 8. 10—12 geschilderten Endereignisse bleiben: Sturz des Antiochus, Tempelweihe, Ansturm der Heiden und letztes Gericht. Zeitlich wird die Reihenfolge also fixiert: 15. Chislew 168 βδέλυγμα ἐρημώσεως, 1290 Tage = $3^1/_2$ Jahre später Sturz des Antiochus und Tempelweihe, und wieder 45 Tage darauf das Endgericht. Wie die 1150 Tage zu verstehen sind, sahen wir früher (S. 54). Sie sind demgemäss von den 1290 Tagen zu subtrahieren, so dass wir also auf 140 Tage nach dem 15. Chislew 168 kämen, also anfangs des J 167. Um diese Zeit herum entstand also unser Buch. Und das passt ausgezeichnet zu Dan. 11, 34. Auch das ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἀνέστη Ματταθίας (1 Macc. 2, 1) dürfte uns vermuten lassen, dass die „kleine Hilfe" recht bald nach dem Beginn der Greuelthaten kam.

Also worauf es uns letzthin ankam, dürfte klar sein, nämlich zu zeigen, dass C. 8 und C. 10—12 sich ohne Zwang auch in ihren Zahlenberechnungen in Einklang mit einander bringen lassen.

Aber nicht nur das hat sich uns bis jetzt ergeben, dass die Zukunftshoffnungen der beiden Abschnitte in keinem Widerspruch zu einander stehn, sondern dass sie in beiden übereinstimmen. Die Zusätze des einen Abschnittes können bei der sonst völlig gleichen Auffassung der Verhältnisse nicht in Betracht kommen. Die ausführlichere Schilderung in C. 10 bis 12 ist nur eine Explikation der messianischen Hoffnung in C. 8. Hier werden uns die allgemeinsten Züge der geschichtlichen Entwicklung skizziert, dort haben wir das Gemälde völlig ausgeführt. Jedesmal wird mit dem Perserreich begonnen. Aber in C. 8 wird nur das Vorhandensein eines solchen und seine Bedeutung erwähnt, ebenso verhält es sich mit der Schilderung des griechischen Reiches. Dagegen werden C. 10—12 die Könige, soweit sie dem Verf. bekannt sind (vier Perser) oder wichtig dünken (es fehlt Antiochus I. Soter) mit kurzen Bemerkungen über ihre Thaten geschildert. In. C 8 finden wir nur Alexander d. Gr. und als einzigen, der seinen Diadochen entsprungen ist, Antonius Epiphanes. In

beiden Berichten schliesst aber die Entwicklung der Weltreiche mit diesem letzten König. Über die Ereignisse nach und in dem Anbruch des Gottesreiches erfahren wir nur in C. 12 etwas Näheres. Aber dass auch C. 8 mit dem Faktum des Gottesreiches rechnete, zeigt einmal die Bemerkung über den Tod des Antiochus, sodann aber auch das Wort von den 2300 Abend-Morgen.

Wenn nun beide Abschnitte nicht als aus verschiedenen Händen oder verschiedenen Zeiten stammend angesehen werden können, so muss der dennoch in den Kapiteln vorhandene Unterschied in einem Plane des Verf. liegen. Welches dieser aber ist, können wir erst später sehen.

Wir betrachteten bis jetzt bei der Vergleichung von C. 8 mit C. 10—12 zwei Punkte: 1) die messianische Hoffnung, 2) die sprachlichen Ausdrücke. Als dritter käme die Einkleidung hinzu. Wenn man schon den Anfang von C. 8 mit 10, 1 vergleicht, so stösst einem eine merkwürdige Verschiedenheit auf. Heisst es an erstrer Stelle: „Im dritten Jahre des Königtums des Belsazar erschien mir Daniel ein Gesicht .....“, so lesen wir 10, 1: im ersten Jahr des Cyrus, des Königs von Persien wurde ein Wort dem Daniel offenbar, dessen Namen Belsazar heisst. Und das Wort ist wahr und (handelt von) grosser Trübsal, und er achtete auf das Wort, und Verständnis wurde ihm im Gesicht“. Also hier ist von Daniel, in der dritten Person die Rede, dort in der ersten. Doch das ist ohne Belang, da 10, 2 es sofort weitergeht: „in diesen Tagen war ich Daniel betrübt.“ Das בַּיָּמִים הָהֵם muss sich aber auf etwas beziehen; da nun nach dem Folgenden der Seher schon unter Cyrus lebte (11, 2); C. 10 f. also nicht mehr mit dem Vorigen zusammenhängen, kann בַּיָּמִים הָהֵם sich nur auf die Zeitbestimmung 10, 1 beziehen. So gehören also V. 1 und 2 eng zusammen und es ist nur eine Nachlässigkeit des Verfs., wenn er V. 1 von Daniel in der dritten Person redet. Hiermit ist auch der Widerspruch in den Einleitungen von C. 8 und 10 gehoben. Ja wir sehen sogar in ihnen den gemeinsamen einheitlichen Ursprung, indem die Versicherung וְאֱמֶת הַדָּבָר (10, 1) sich auch in dem נֶאֱמַר אֱמֶת הוּא (8, 26) wiederfindet.

Die Gleichheit des Verfassers erweist sich aber auch

ganz besonders in dem, was von den auftretenden Engeln gesagt wird.

Dienen sie C. 8 nur dazu, das Gesicht zu erklären (13 ff.), so enthüllen sie C. 11 vollständig die Zukunft. Aber der Grund dieses Unterschiedes liegt darin, dass C. 8 Daniel selbst ein Gesicht hat, ein Gesicht aber kein sterblicher Mensch deuten kann. Deshalb wird ihm ein himmlischer Bote gesandt, der ihm die Lösung mitteilt. Dagegen wird ihm ohne Bild und Rätsel in C. 11 die ganze Zukunft bis ins einzelnste durch Erzählen des Engels enthüllt. Wenn 10, 1 auch das Folgende als Gesicht, מַרְאָה, bezeichnet wird, so ist doch darauf zu achten, dass es auch דָּבָר נִגְלָה heisst (V. 1). Beides deutet darauf hin, dass der Verf. sich das Erlebnis weniger visionär oder traumartig, als thatsächlich ausser ihm geschehen, vorstellte. Dagegen weist auf das Visionäre in C. 8 וָאֶרְאֶה בֶּחָזוֹן und vor allem וַיְהִי בִּרְאֹתִי וַאֲנִי בְּשׁוּשַׁן, was zu übersetzen ist: „es war in meinem Gesicht, als wäre ich in Susa."

Trotzdem, welche Ähnlichkeit weiterhin!

Die Fragen עַד־מָתַי קֵץ הַפְּלָאוֹת (8, 13) und עַד־מָתַי הֶחָזוֹן (12, 6) werden jedesmal von einem Engel gestellt. Zuerst redet (8, 13) ein Engel (קָדוֹשׁ), dann noch einer, der den ersten, לַפְּלֹנִי הַמְדַבֵּר[1], fragt. Dieser פְּלֹנִי ist auch das Subjekt in ויאמר (V. 14). Ähnlich wie hier die Engel am Ulai stehend gedacht sind (8, 2 fine, 16), stehen auch 12, 5 die zwei Engel[2] an einem Fluss; nur ist es hier der Tigris, nur fragt hier nicht einer den andern, sondern einen dritten, לָאִישׁ לְבוּשׁ הַבַּדִּים אֲשֶׁר מִמַּעַל לְמֵימֵי הַיְאוֹר (V. 6). Und eben dieser giebt, wie in 8, 14 der פְּלֹנִי, auch die Antwort, die er beim lebendigen Gott beschwört (V. 7). Wer ist nun dieser „in Leinwand gekleidete Mensch, der oberhalb des Stromes" steht? Wir finden ihn vorher schon einmal in demselben Abschnitt (10, 5 ff.). Dass er in Linnen gekleidet ist,

---

[1] פַּלְמוֹנִי ist jedenfalls aus פְּלוֹנִי אַלְמוֹנִי zusammengezogen. Die Auffassung Behrm. (Komm. S. 54) von אֲהַד־קָדוֹשׁ als „des einzig Heiligen" ist falsch. Es hätte dann wenigstens der Artikel beigefügt werden müssen. Behrm. lässt dann die Frage עַד־מָתַי abhängig sein von לַפַּלְמוֹנִי הַמְדַבֵּר und nicht von יֹאמַר אֲהַד קָדוֹשׁ, wie es das natürliche wäre. Der „einzig Heilige" antwortet nach Behrm. auch V. 14. Welche Verschachtelung der Sätze! [2] Die שְׁנַיִם אֲחֵרִים können nur Engel sein.

steht hier an der Spitze, aber dann wird weiter von ihm ausgesagt: „seine Lenden sind gegürtet mit Gold aus Ufas, sein Leib ist wie Chrysolith und sein Gesicht wie der Glanz des Blitzes und seine Augen wie Feuerfackeln und die Stimme seiner Worte wie die Stimme des Tosens.“ Seinen Namen erfahren wir trotz alledem nicht; aber ein untergeordneter Engel kann er nach einer solchen Beschreibung gewiss nicht sein. Dieser Engel bietet הַמַּרְאֶה הַגְּדֹלָה (V. 8). Doppelt gewaltig muss dieser Engel sein, wenn ihm die Aufgabe zugefallen ist, mit den Engeln der Perser und der Griechen zu kämpfen (V. 13. 20). Ich setze allerdings damit ohne weiteres voraus, dass V. 10 kein Wechsel der handelnden Personen statt hat. Die Hand dessen, der den ohnmächtigen Daniel berührt und ihm aufhilft, kann keine fremde sein. Schon die LXX. hat dies herausgefunden, wie ihre Übersetzung zeigt καὶ ἰδοὺ χεῖρα προςήγαγέ μοι καὶ ἤγειρέ με κ. τ. λ. Dies wird ganz deutlich, wenn wir C. 8 zur Vergleichung heranziehen. Der פַּלְמוֹנִי הַמְדַבֵּר (V. 13), der die Antwort giebt (V. 14), muss bis jetzt noch unbekannt sein. Daraus erklärt sich auch, dass der Apokalyptiker von „einem gewissen“ spricht, den er bis V. 13. 14 nur als הַמְדַבֵּר kennt. Aber wer es nun ist, weiss er nicht. Gerade dieses veranlasst ihn aber noch weiter, über das Gesicht nachzudenken (15 c). Da stand plötzlich einer vor ihm, dessen Aussehen war wie das eines Mannes (כְּמַרְאֵה גָבֶר). Nun vernimmt Daniel eine menschliche Stimme, die ruft: „Gabriel erkläre diesem das Gesicht.“ Da ist es denn nicht nur wahrscheinlich, dass die Erscheinung 10, 10 auch keine andre ist wie in den ersten Versen desselben Kapitels, sondern dass auch die Erscheinung, welche in C. 10—12 Daniel die Offenbarung giebt, nicht von der in C. 8 verschieden ist, die hier (V. 16 ff.) dem Daniel das Gesicht erklärt; m. a. W., dass Gabriel derjenige Engel ist, der an Stelle des alten מַלְאַךְ יהוה (in der jahwistischen Quelle) getreten und der Offenbarer der Befehle Gottes an die Menschen ist. Dann ist aber auch sehr wahrscheinlich, dass der קָדוֹשׁ מְדַבֵּר oder ה' המ הַפַּלְמֹנִי (8, 13) auch Gabriel ist, zumal dieser 12, 7 eine ganz ähnliche Antwort giebt. Vielleicht ist in מדבר(ה) gerade auf die Eigenschaft Gabriels als des Offenbarungsengels angespielt. Diese Rolle spielt Gabriel nicht nur im Neuen Testament (cf. Lc. 1, 19. 26),

sondern auch im Koràn, dessen Suren Mohammed von Gabriel mitgeteilt werden. Als solchen erkennen wir ihn auch, wenn er gegen die heidnischen Weltreiche zieht (10, 13. 20), um sie zu stürzen und das Reich Gottes heraufzuführen. Unterstützt wird er in diesem Kampf von Michael, dem Engel des jüdischen Volkes.

Nun kann man gegen diese Gleichsetzung der Engel in C. 8 u. C. 10—12 sagen, Gabriel sei C. 10 ganz anders geschildert wie in C. 8. Aber hier ist wieder zu bemerken, dass das Skizzenhafte des C. 8 sich auch in diesem Punkte zeigt. Weiter finden sich aber auch wichtige Parallelen in der Beschreibung des offenbarenden Engel, cf. מַרְאֵה גָּבֶר (8, 15) mit כְּמַרְאֵה אָדָם (10, 18) und כִּדְמוּת יַד־בְּנֵי אָדָם (10, 16)[1]. Schliesslich sage ich: gleiche Wirkungen, gleiche Ursachen! Wie Gabriel an ihn herantritt, hält sein Mut nicht mehr stand. Fällt er C. 8 nur einmal in Ohnmacht, so in C. 10 viermal, oder ist wenigstens nahe daran (V. 8. 9. 11. 15). So hat 8, 18 seine völlige Parallele an 10, 9 ff.: dem בְּדַבְּרוֹ עִמִּי נִרְדַּמְתִּי עַל־פָּנַי אַרְצָה dort entspricht hier וְכִשְׁמְעִי אֶת־קוֹל דְּבָרָיו וַאֲנִי הָיִיתִי נִרְדָּם עַל־פָּנַי וּפָנַי אַרְצָה; dem וַיִּגַּע־בִּי וַיַּעֲמִידֵנִי עַל־עָמְדִי dort entspricht hier וְהִנֵּה־יָד נָגְעָה בִּי וַתְּנִיעֵנִי עַל־בִּרְכַּי וְכַפּוֹת יָדָי.

Noch eine, aber wenig bedeutende, Parallele, um zu erweisen, wie die Rahmen, in die die Bilder und Gesichter in unsern Kapiteln gefasst sind, von derselben Hand stammen, dürfte sich vielleicht auch aus dem Schlussbefehl Gabriels entnehmen lassen, wonach Daniel die Offenbarungen versiegeln soll (12, 4[2] und 8, 26).

Die Betrachtung der C. 8—12 hat also ihre Einheitlichkeit und Zusammengehörigkeit ergeben. Wie steht es nun mit C. 9? Steht es mit C. 8. 10—12 auf einer Stufe, und lässt es sich nicht von ihnen abtrennen? Dieses werden wir jetzt weiter zu untersuchen haben.

C. 9, das Kapitel von den „sieben Jahrwochen", enthält eine Offenbarung aus dem „ersten Jahre des Darius, des Sohnes des Ahasverus aus medischem Stamme, des Herrschers über das Reich der Chaldäer."

[1] So ergänze ich mit LXX.

[2] Ich halte mich einstweilen nur an סְתֹם הַסְּפָרִים.

Unser Kapitel zerfällt in zwei deutliche Abschnitte; der eine ist ein Gebet, V. 4—20; der andre die eigentliche Erzählung, V. 1—3. 21—27. Doch kommen wir auf V. 4—20 erst am Schluss unsrer Abhandlung zu sprechen. Wir werden also im Folgenden zuerst zu sehen haben, ob sich V. 1—3 und 21—27 in das bis jetzt gewonnene Verständnis von C. 8. 10—12 einreihen lassen.

Wie in diesen vorhergehenden Kapiteln, so finden wir auch C. 9, dass Daniel von sich im ganzen Verlauf in der ersten Person redet. Er habe, erzählt er uns (V. 2), acht gehabt in den Schriften[1] auf „die Zahl der Jahre, von denen Gott geredet habe zu Jeremia, dem Propheten, um sie zu erfüllen an den Trümmern Jerusalems, die 70 Jahre" (V. 2). Als er darauf hin zu Gott gefleht habe (V. 3), sei ihm (V. 21) der Mann Gabriel erschienen. Also wie wir C. 8 und C. 10—12 Gabriel getroffen haben, so auch C. 9. Aber die Berührung und der innere Zusammenhang der C. 8. 10—12 mit C. 9 zeigt sich noch eklatanter. Mit אֲשֶׁר רָאִיתִי בֶחָזוֹן בַּתְּחִלָּה (9, 21) wird deutlich auf C. 8 verwiesen, und wie hier, so wird auch in unserm Kapitel Gabriel die Rolle zugeteilt, Daniel aufzuklären. Auch die Anrede חֲמוּדוֹת אָתָּה (V. 23) findet sich als אִישׁ חֲמוּדוֹת (10, 11. 19).

Wichtiger als alles ist nachzuweisen, dass sich die messianische Hoffnung unsres Kapitels in die bis jetzt besprochenen Zukunftserwartungen der andern hineinfügt[2].

---

[1] Wenn Bevan (S. 149) בַּסְּפָרִים als „durch die Schriften", nämlich hier durch Lev. 26, 18 ff. (V. 21. 24. 28) erklärt, so ist das ein Gewaltakt. Kein Jude hätte בַּסְּפָרִים, so wie B. will, verstanden, zumal wo unsre Übersetzung so nahe lag. Auch LXX. u. Θ. verstehen es wie wir. [2] Natürlich werde ich auf eine Erklärung der Verse nach Art eines Kommentars verzichten müssen. Die Zahl der Erklärungen ist Legion. Trotzdem ist im kritischen Lager über den Rohbau ziemliche Einigkeit erzielt. Und darauf kommt es auch für uns hauptsächlich an. Denn alle Anstrengungen, die angestellt werden, um die Jahre der historischen Wissenschaft entsprechend richtig herauszurechnen, dass sie sich mit der Wirklichkeit decken, sind ebenso vergeblich, wie wenn man sich bemüht, mit Hilfe der verschiedensten Kalender die 3½ Jahre auf 1290 Tage zu bringen. Es kommt eben für uns nur darauf an, das Schema zu erfassen, nach dem der Verf. seine Siebzigjahrwochen aufgestellt und zerteilt hat. Ob er richtig gerechnet ist für unsern Zweck ganz gleichgültig.

Der Verf. hält sich an eine Weissagung des Jeremias von den 70 Jahren. Zwei, die davon handeln, sind uns erhalten. Jer. 25, 12 und 29, 10. Das Original liegt Jer. 25, 12 vor. Aber gleichwohl hat der Verf. sich mehr an Jer. 29, 10 gehalten. Denn das דָּבָר לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת יְרוּשָׁלַיִם (Dan. 9, 25) muss, weil es den Ausgangspunkt der 70 Jahrwochen bildet, die Hindeutung auf das jeremianische Orakel sein. Das דָּבָר Gottes (Dan. 9, 25) muss dasselbe sein, wie das im V. 2 desselben Kapitels. Nun handelt gerade davon Jer. 29, 10 (cf. bes. לְהָשִׁיב אֶתְכֶם אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה), was mich auch hindert, mit Bevan לְהַשִׁיב zu lesen. Also neben Jer. 25, 12 wird hauptsächlich Jer. 29, 10 den Verf. zum Grübeln angeregt haben. Alle andern jerem. Stellen, die man herbeizieht, passen nicht, aus dem einfachen Grunde, weil sie nichts von 70 Jahren schreiben. So wenn Hitz. Jer. 30. und 31 als Ausgangspunkt nimmt (30, 18. 31, 38). Ihm beliebte es so anzusetzen, weil er dann vom J. 588 — wo das Orakel geschah — bis zum J. 539 kommen konnte, in dem Cyrus zum ersten Male aufgetreten sein soll. Denn Cyrus ist nach Hitzig der מָשִׁיחַ נָגִיד. Man hat nun viel herumgeraten, was der Ausgangspunkt der Weissagung sei. Um es mit Wahrscheinlichkeit sagen zu können, gehen wir an der Hand des Textes vor.

V. 24 ist ganz allgemein gehalten. Hier wird gezeigt, dass die 70 Jahre, von denen Jeremias redet, vor allem keine eigentlichen Jahre sind, sondern Jahrwochen: die שָׁבֻעִים שִׁבְעִים betragen also 7 × 70 = 490 Jahre. Diese sind über das Volk und die heilige Stadt verhängt. Aber das Ziel wird sofort von לְכַלֵּא הפ"" an gegeben. Das Ziel der 70 Jahrwochen ist „zu vollenden den Frevel, voll zu machen[1] die Sünde, zu sühnen die Schuld und ewige Gerechtigkeit zu bringen, zu versiegeln ein Gesicht und Propheten, zu salben ein Hochheiliges.“ Wann aber alles dieses geschieht, ist natürlich das Gottesreich angebrochen. Das Salben eines קֹדֶשׁ קָדָשִׁים kann nur auf den Altar oder Tempel gehen (cf. S. 53), damit werden wir an das וְנִצְדַּק קֹדֶשׁ (8, 14) erinnert. Also bis zur Wiederweihe des Tempels sollen 490 Jahre verfliessen. In V. 25 wird uns ein erster Abschnitt dieser Zeit angegeben; bis zu einem מָשִׁיחַ נָגִיד sollen es sieben Jahrwochen

[1] lies לְהַתֵּם.

= 49 Jahre sein „vom Ausgang des Wortes zurückzuführen und zu bauen Jerusalem". Auf keinen Fall ist nun unter dem מָשִׁיחַ נָגִיד Cyrus zu verstehen. Allerdings wird dieser im Dtjes. von Jahwe מְשִׁיחַ oder רֹעֵ (רֹעֶה?) Gottes genannt (Jes. 44, 28—45, 3), aber es ist kaum anzunehmen, dass die Juden zur Zeit des Antiochus Epiphanes hier noch den König Cyrus darunter verstanden haben. Wir wissen im Gegenteil, dass der מְשִׁיחַ יהוה, „der Gesalbte Jahwes," der Cyrus bei Dtjes., in der Folgezeit der Typus für den messianischen König geworden ist. „Die Erwartung, dass Gott einen mit besonderen Gaben ausgestatteten König erwecken und dazu berufen werde, das Gottesreich heraufzuführen, und die Heiden zu überwinden, welcher eben, weil er von Gott berufen und ausgerüstet ist, Messias heisst, knüpft deutlich an Deuterojesajas Weissagung von Cyrus an."[1] Mit Recht erinnert Bevan an V. 26, wo der מָשִׁיחַ Hohepriester ist (Lev. 4, 3. 5, 16. 6, 5), ebenso an 11, 22. Sonderbar ist allerdings das נָגִיד; aber Grätz[2] weist darauf hin, dass dieser Ausdruck dem προστάτης (προστασιά) entspreche, ein Wort, welches von der bürgerlichen Stellung des Hohenpriesters gebraucht wurde (Eccl. 45, 24. Jos. antiqu. 12, 4. 2). So wird Bevan recht haben, wenn er meint, die ersten sieben Wochen endeten mit der Wiederherstellung des jüdischen Gottesdienstes unter dem Hohenpriester Josua ben Jozadak.

Was ist nun, zeitlich genommen, der Ausgangspunkt der Jahrwochen? Man könnte anscheinend am besten von dem letzt gewonnenen Datum 49 Jahre zurückrechnen; aber das ist doch nicht so einfach. Denn es ist unbekannt, wann das Hohepriesteramt eingerichtet wurde. Nach Neh. 7, 65 kann es nicht zu rasch nach der Rückkehr geschehen sein. Aber das ist auch für unsern Verf. nicht massgebend. Man steht ja schon lange unter dem Einfluss der chronistischen Geschichtsbetrachtung. Hohepriester gab es für den Verf. des Danielbuches schon seit dem Bestehen der Theokratie, seit Moses und Aharon. Aber trotz allem ist es wahrscheinlich, dass der Verf. der Überlieferung folgend annahm, Josua sei als Hohepriester schon mit

---

[1] Stade G. V. I. II. S. 89 f.

[2] Monatsschrift f. Geschichte des Judentums. XX. 1871. S. 397.

aus Babel gekommen. Wäre dieser kurz vor dem Auszug (also 539) zu seinem Amte gekommen, so würden wir rund auf das J. 586 als Ausgangspunkt kommen. Mag man nun rechnen, wie man will — was stets Konjektur bleibt — so wird immer am wahrscheinlichsten der Ausgangspunkt das J. 586, das Jahr der Zerstörung der Stadt, bleiben. Nun sagt man, Jer. 25 stamme aber aus dem J. 605 (604), und Jer. 29 aus dem J. 596. Ich halte aber dafür, dass der Verf. des Buches Daniel in den Geschichtszahlen nicht so bewandert war, dass er immer richtig gerechnet hätte, ja dass er wohl schwerlich etwas von der Entstehungszeit der einzelnen jeremianischen Orakel etwas wusste. Wie nahe lag es ihm dazu, bei seinem Fehler, den er 1, 1 machte, wo er den Zug Nebukadnezars gegen Jerusalem (605) mit der Zerstörung der Stadt (586) zusammen warf, auch Jer. 25, 1 mit 586 zu konfundieren. Es kommt aber auch gar nicht darauf an, dieses nun aufzuspüren. Es genügt zu wissen, dass die ersten sieben Jahrwochen von der Zerstörung der Stadt (586) bis auf den Hohepriester Josua (538) reichten.

Mit V. 25 beginnt ein weiterer Abschnitt. Während einer Periode von 62 Jahrwochen, also $7 \times 62 = 434$ Jahren, „wird wieder aufgebaut Platz und Strasse.“[1] Wie weit diese Periode geht, ist erst durch die folgende genauere Bestimmung zu ersehen, die in V. 26 gegeben wird: „Am Ende der Zeiten, nach 62 Jahrwochen, wird ausgerottet ein Gesalbter, ohne dass er Schuld hätte,[2] und die Stadt und das Heiligtum wird vernichtet werden[3] mit einem Fürsten[4].“ Da nun מָשִׁיחַ oder נָגִיד Bezeichnung des Hohepriesters ist, wie wir sahen, so kann darunter nur Onias III. verstanden werden, worüber man sich auch heute meist einig ist. Von seinem Tode, der im J. 171 stattfand, sind nach dem Verf. bis auf Josua ben Jozadak 434 Jahre

---

1 Mit Bevan lese ich רְחוֹב וָחוּץ und schliesse hiermit den Satz; und lese nach LXX. V. 27: (καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν) וּבְקֵץ הַעִתִּים statt וּבְצוֹק הַעִתִּים, was nach Bevan zum folgenden gehört, so dass das ו vor אַחֲרֵי zu streichen ist. 2 Das κρίμα bei Θ. weist darauf hin, dass infolge von Gleichklang אָיִן ausgefallen ist. So auch Fell (Tüb. Theol. Quartalschrift 1892, S. 355 ff.) 3 Ich lese mit Bevan יִשָּׁחֵת; das βασιλεία ἐθνῶν der LXX. ist eine Verlegenheitsauskunft. 4 Nach LXX. u. Θ. ist עַם zu lesen.

verflossen. Da man hierdurch auf einen Überschuss von 70 Jahren kommt, hielten Hitz. u. a. dafür, die ersten sieben Jahrwochen liefen den 62 Jahrwochen parallel, m. a. W. letztere hätten den gleichen Ausgangspunkt wie erstere. Dagegen spricht vor allem, dass dann niemals die Summe von 70 Jahrwochen, sondern nur die von 63 herauskommt; das ist aber dann doch keine Lösung des jeremianischen Orakels. Sehr richtig hat man darauf hingewiesen,[1] dass dem Verfasser keine genaue Chronologie zu Gebote stand. Dieser steht darin durchaus nicht allein. Man hat u. a. auf die Beispiele des Josephus aufmerksam gemacht, der die Regierung des Cyrus 40—50 Jahre zu früh ansetzt.[2] Es bleibt also dabei, der Verf. rechnet vermittelst einer uns unbekannten Art vom J. 171 bis auf Josua ben Jozadak $62 \times 7 = 434$ Jahre heraus. Im Ganzen sind es $(62 \times 7) + (7 \times 7) = 434 + 49 = 483$ Jahre. Diese falsche Chronologie versucht Cornill[3] daraus zu erklären, dass der Verf. die Zeit vom „Ausgang des Wortes Jahwes bis zur Vertilgung eines Gesalbten" auf 12 Hohepriester,[4] also nach bekanntem Muster gleich $12 \times 40 = 480$ Jahre geschätzt habe, diese Zahl aber zu Gunsten seines Jahrwochensystems auf 483 Jahre gebracht habe. Ob diese Vermutung richtig ist, steht dahin; nur das steht fest, dass der Verf. die Zeit vom Orakel des Jeremias bis zu dem Tode des Onias III. auf 483 Jahre gesetzt hat.

Mit dem Folgenden wird nun in die letzte Jahrwoche eingetreten, die vom J. 171—164 geht. Mit ihr beginnt das Ende, wie ausdrücklich betont wird.[5]

„Und es kommt das Ende der Zeit[6] mit Überflutung, und bis zum Ende dauert der Krieg und Beschliessung von Verwüstung und . . . . .[1] ein Bund für viele eine Woche lang" (26. 27a).

---

1 Kuenen: Einl. Schuerer: Geschichte des jüd. Volkes. II. S. 616. Bevan, S. 148. 2 Bell. Judaic. VI, 4, 8. Antiqu. XIII, 11, 1. XX, 10. 3 Stud. II, S. 13 ff. 4 1) Jozadak, „welcher mitzog, als Jahve ins Exil führte Juda und Jerusalem durch die Hand Nebukadnezars". 2) Dessen Sohn Josua, 3) Jojakim, 4) Eljasib, 5) Jojada, 6) Jonathan, 7) Jaddua, 8) Onias I., 9) Simon I., 10) Onias II., 11) Simon II., 12) Onias III. 5 Zum ersten Male wurde dies betont in dem בְּקֵץ הָעִתִּים (für בְּצוֹק). 6 Das וְקִצּוֹ הַבָּא ist zu ändern in וּבָא הַקֵּץ nach dem καὶ ἥξει ἡ συντέλεια.

Diese letzte Woche wird aber nun geteilt in zwei Hälften: „und die Hälfte der Woche werden aufhören[2] Opfer und Gabe, und auf dem Heiligen[3] wird Greuel der Verwüstung sein."[4] Und bis zum Aufhören (währt dies), und Beschlossenes wird ausgegossen über die Verwüstung."[5] Um dieses letztere zu verstehen ziehe ich als Parallele 11, 36 herbei, wo wir fast dieselben Ausdrücke finden. Heisst es dort, dass der Zorn des Antiochus ein Aufhören haben soll (כָּלָה), da, was Gott beschlossen habe (נֶחֱרָצָה), auch geschehen werde, so lesen wir hier, dass der Greuel dauern soll bis zum Aufhören (כָּלָה) desselben; da das, was Gott beschlossen habe (נֶחֱרָצָה), über die Verwüstung ausgegossen werde, nämlich auch deren endliches Verderben.

Hier können wir bei aller Verwandtschaft der Kapitel doch wieder einen Unterschied konstatieren. C. 8. 10—12 reden von Antiochus persönlich, C. 9 erwähnt ihn gar nicht.[6] Dies lag auch gar nicht im Sinn des Vrfs. Er will C. 9 nur ein allgemeines Schema geben, in das sich die messianische Hoffnung einfügt.

Die 70 Jahrwochen (490 Jahre) zerlegen sich, wie wir sahen, in drei Perioden. 1) 7 Jahrwochen (49 Jahre) bis auf Josua ben Jozadak. 2) 62 Jahrwochen (434 Jahre) von Josua ben Jozadak bis zur Ermordung des Hohepriesters Onia III., also bis 171. 3) eine Jahrwoche (7 Jahre) von 171—164. Diese letzte Jahrwoche eröffnet die Zeit des Endes. Sie zerfällt in zwei Hälften, deren Scheide die Aufstellung des שִׁקּוּץ שֹׁמֵם ist, also d. mittlere J. 168. Von da wären bis zur Vernichtung (כָּלָה) des Greuels, also bis zum Anbruch der messianischen Zeit wieder 3½ Jahre. Nun wird uns auch klar, wie sich in das

---

1 חִזְּבִיר verstehe ich nicht; jedenfalls ist es, so wie es dasteht, falsch, da von Antiochus oder einem einzelnen Handelnden C. 9 keine Rede ist. LXX liest καὶ δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλούς. Aber was heisst das? 2 lies mit LXX u. Θ יִשְׁבֹּת. 3 statt עַל כְּנַף lesen LXX u. Θ wohl richtiger וְעַל הַקֹּדֶשׁ. 4 LXX u. Θ lesen den Sgl. שִׁקּוּץ, dagegen den Plur. τῶν ἐρημώσεων. Es wird wohl wieder שִׁקּוּץ שֹׁמֵם zu korrigieren sein. 5 Ich lese hier nach LXX u. Θ und gegen die massor. Accentuation. 6 Dieses haben unsre Textemendationen zur Genüge gezeigt. Man lese nur einmal die Bruchstücke der V. 24 ff. in der LXX und korrigiere sie, soweit dies möglich ist, durch H. u. Θ.

Schema der 70 Jahrwochen die Zukunftshoffnung der Cap. 8. 10—12 einfügt. Hier wie dort sind die charakteristischen $3^1/_2$ Jahre (cf. 12, 7. 11) in derselben Begrenzung.. Nun sehen wir auch, wie der Verf. überhaupt darauf kam, vom 15 Chislew 168 an in $3^1/_2$ Jahren den Anbruch des Endes zu erwarten (C. 12). Er war im Studium der heiligen Schriften auf die Weissagung des Jeremias von den 70 Jahren gestossen. Da sie dem Buchstaben nach nicht in Erfüllung gegangen waren, musste sich in ihr ein Rätsel verstecken. Dies fand der Verf. in der Deutung der Jahre als Jahrwochen, eines Zeitabschnittes von sieben Jahren. Er rechnete nun nach und fand, dass bis zum Tode des Onias III. ein Zeitraum von 69 Jahrwochen verstrichen war.[1] Die letzte Jahrwoche wurde geteilt durch die Tempelschändung am 15 Chislew 168; also blieben bis zum Ende wieder nur noch $3^1/_2$ Jahre, oder מוֹעֵד מֹעֲדִים וְחֵצִי, wie es 12, 7 heisst. Somit ist auch die Meinung Gunkels[2] hinfällig, dass „die Zahl dreieinhalb nicht zeitgeschichtlich zu erklären" sei, sondern dass sie ein Stück des Glaubens, also keine Erfindung des Vrfs. sei. Nach G. gehöre sie zur Tradition. Im Mythus werde solange die Herrschaft des Chaos gedauert haben.

Durch 9, 27 (וַחֲצִי הַשָּׁבוּעַ יַשְׁבִּית זֶבַח וּמִנְחָה) wird auch unsre früher ausgesprochene Vermutung bestätigt, dass mit dem Schluss der 1290 Tage oder $3^1/_2$ Jahre, also der letzten Jahrwoche, das Heiligtum wieder geweiht wird. Aber auch als der Verf. C. 8 schrieb, muss ihm schon das Rätsel der Jahrwochen klar gewesen sein, denn wie wir sahen, setzen die 1150 Tage (2300 Abend-Morgen) in V. 14 die 1290 Tage oder $3^1/_2$ Jahre voraus.

C. 8—12 ist also durchaus einheitlichen Ursprungs. Das ist das Ergebnis unsrer bisherigen Untersuchung.

Bei der Besprechung des C. 7 und seiner messianischen Hoffnung sehen wir einstweilen ganz von der Sprache ab. Auch Meinhold und Strack[3] achten gar nicht darauf, obgleich sie es sehr nötig hätten, da sie sich auch bei einer Vergleichung

---

[1] Dieses äusserst wichtige Ereignis ist auch 11, 22 erwähnt.

[2] Schöpfung u. Chaos S. 330. [3] Das gilt nur für Stracks erste Auflage seines Einleitungswerkes.

von C. 2—6 mit C. 7—12 auf die sprachlichen Verschiedenheiten steifen. Bei der Vergleichung wird auch hier die messianische Hoffnung und die Einkleidung des Ganzen uns leiten müssen.

Die messianische Zukunft wird in C. 7 dem Daniel nachts durch ein Traumgesicht, im „ersten Jahre des Königs Belsazar von Babel" enthüllt (V. 1). Wie in C. 9 beginnt auch C. 7 von Daniel in der dritten Person zu reden, um jedoch wie dort sogleich in die erste Person überzugehen. Auch hier wird wie in 8, 15 ff. 9, 21 ff. (10, 5 ff.) 12, 7. 9 die Deutung des Traumes von einem Mitgliede des himmlischen Hofstaates gegeben. Denn, obgleich es nicht ausdrücklich bemerkt ist, ist doch klar, dass Daniel seinen Standpunkt ausserhalb der Welt genommen hat.

Daniel sieht, wie die vier Winde das grosse Meer kreisen lassen.[1] Aus dem Meere steigen vier gewaltige Tiere, alle verschieden von einander, d. h. nach V. 17: „vier Könige werden von der Erde aufsteigen." מֶלֶךְ ist aber hier gleich מַלְכוּת als deren Repräsentant. Welches nun aber die vier Reiche sind, wird uns nur symbolisch angedeutet, zumal bei den drei ersten. „Das erste sah aus wie ein Löwe und hatte Adlerflügel" (V. 4). Aber die Flügel werden ihm ausgerissen „und es wird von der Erde aufgehoben und auf die Füsse wie ein Mensch gestellt, und eines Menschen Herz wird ihm gegeben." Man pflegt dieses gemeiniglich so zu verstehn, dass der „Niedergang der hochfahrenden Gewalt des Tieres" (Behrm.) angedeutet werde. Der Herrscher verliert seine Macht und wird andern Menschen gleich. Dagegen gilt trotz Behrmanns Widerspruch noch der Satz Bevans: "A man's heart evidently implies superior intelligence, not loss of power." Wenn wir den Sinn der Worte richtig verstehen wollen, so müssen wir diese auch so fassen, wie es der Verf. will. Tier und Mensch stehen sich nach 7, 13. 14 deutlich gegenüber. Ist das Tier der Repräsentant der heidnischen gottfeindlichen Macht, so der Mensch der des Gottesreiches. Wird das Tier von der Erde aufgehoben, so wird es damit seiner bisherigen Lage entnommen, d. h. es wird

[1] Die יַמָּא רַבָּא ist nicht das Mittelmeer, sondern "here the sea represents the nations of the earth (cf. Jes. XVII, 12) and accordingly in v. 17 it is explained by ארעא, the earth" (Bev. S. 120); zu מְגִירָהָן, cf. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 323.

auf die Hinterfüsse gestellt wie ein Mensch. Auch das Geben eines menschlichen Herzens besagt nichts andres. Es soll also gesagt werden, dass das Reich oder auch sein Repräsentant das heidnische Wesen ablegt und sich zu Gott bekehrt. Dieses Reich muss aber das babylonische sein, weil wir mit dem vierten Tier unabwendbar auf die persische Monarchie geführt werden. Unwillkürlich werden wir mit unsrer Deutung von V. 4b an die Erzählung Dan. 4 erinnert. Immerhin war ja Nebukadnezar der Hauptvertreter des Reiches, der Belsazar schliesslich verdrängen konnte.

Das zweite Tier hatte die Gestalt eines Bären (V. 5) und war auf eine Seite gestellt[1] und hatte drei Rippen zwischen seinen Zähnen und man sagte zu ihm: „steh auf, friss viel Fleisch." Die Deutung im einzelnen ist prekär. Sicher ist nur, dass das medische Reich gemeint ist. Hörten wir C. 8 schon von diesem, aber nur als einem von Persien geschluckten Bissen, so ist es hier noch selbständig. Man behauptet nun, es sei nicht das medische, sondern das medopersische Reich, und beruft sich auf 8, 3. 20. Aber wir sahen bei C. 8, dass ganz deutlich das medische Reich als ein für sich bestehendes aufgefasst wurde (V. 3).

Wenn das Tier auf einer Seite steht, so hinkt es; sonst hätte es ja auch nicht vom persischen Reiche eingeholt werden können (C. 8). Was die drei Rippen bedeuten, ist nicht sicher. Nach Kuenen sind es die drei grossen Teile des Reiches mit ihren Satrapien, nach Hitzig drei grosse Städte. Es liegt auch wenig dran.

Das dritte Tier (V. 6) hat das Aussehen eines Panthers und trägt vier Flügel auf seinem Rücken und vier Köpfe und hat ausserdem Herrschaft. Dieses Tier stellt das persische Reich dar, von dem es wirklich galt וְשָׁלְטָן יְהִיב לָהּ cf. dazu 8, 4 als Bestätigung. Die אַרְבְּעָה רֵישִׁין sind vier Könige. Das Haupt ist der Fürst des Landes (cf. Apok. Joh. 17, 9). Auch 11, 2 kennt, wie wir sahen, nur vier persische Könige. Ob die vier Flügel dasselbe bedeuten ist nicht ersichtlich. Ephraem fasst es in seinen Scholien zur Stelle als das Herrschen nach den vier Himmelsrichtungen. Auch die zwei Flügel des Löwen

[1] lies הֻקְמַת.

(V. 4) sind bei unsrer Auffassung des Verses nicht gut als verschleierndes Bild für die beiden Könige Nebukadnezar und Belsazar anzusehen.

Danach steigt nun das vierte und letzte Tier herauf (V. 7) „furchtbar, schrecklich und gar gewaltig, und es hatte Zähne von Eisen und Klauen von Erz[1] und es frass und zermalmte, und, was übrig blieb, zertrat es mit den Füssen, und es war verschieden von allen Tieren vor ihm," Dieses Tier ist die griechische Weltmonarchie, begründet von Alexander dem Grossen. Von ihr galt mit Recht: „es ist verschieden von allen Reichen und es frisst alle Länder und zerstört und zermalmt sie" (V. 23). Es war wirklich ein Weltreich für das Morgenland. Kaum ein namhafter Staat des Orients hatte vor ihm stand gehalten. Wie C. 8 der Ziegenbock nicht nur das Reich Alexanders, sondern auch die seiner Diadochen in sich befasst,[2] so stellt auch hier das vierte Tier das ganze griechische Weltreich dar. Doch ist ein kleiner Unterschied vorhanden. Sind 8, 8[b] die vier Hörner, die an Stelle des einen abgebrochenen entstehen, Königreiche, so sind die zehn Hörner, die in C. 7 das vierte Tier trägt, Könige, doch ist es kein trennender Unterschied. Auch C. 8 ist das Bild nicht so scharf durchgeführt, denn das eine grosse Horn stellt ja kein Reich dar, sondern den König Alexander (V. 5), und V. 9 wird auch Antiochus unter dem Bild eines Hornes dargestellt. Gerade dass in beiden Kapiteln Hörner für die Darstellung der Königsgewalt gebraucht werden (cf. Apok. Joh. 13, 1. 17, 12) macht die Einheitlichkeit beider Kapitel schon wahrscheinlich.

Dieses letzte Tier hat also zehn Hörner d. h. zehn Könige (V. 24). Mit den meisten modernen Kritikern stelle ich folgendermassen ihre Tabelle auf:

1. Alexander der Grosse (336—323),
2. Seleukos I. Nikator (312—280),
3. Antiochus I. Soter (280—261),
4. Antiochus II. Soter II. (261—247),

---

[1] Dieses ergänze ich nach V. 19. Dem Essen und Zermalmen entsprechen die Zähne, dem Zertreten die Klauen. [2] Nur das eine Horn zerbricht; dass der Geissbock weggeschafft wird, davon steht nichts im Text.

5. Seleukos II. Kallinikos (247—227),
6. Seleukos III. Keraunus (227—225),
7. Antiochus III. d. Grosse (225—186),
8. Seleukos IV. Philopator (186—176),
9. Heliodor[1] (176),
10. Demetrius I. Soter III.[2] (176).

Nach diesen zehn Hörnern sieht der Seher „ein anderes kleines Horn aufsteigen zwischen ihnen und drei von den ersten Hörnern werden von ihm ausgerissen" (V. 8. 20). Dieses kleine Horn ist Antiochus IV. Epiphanes, der elfte König, der nicht mit zu den Zehnen gerechnet werden darf (V. 24). Die drei Könige, die vor ihm waren und die er niederwirft (V. 24) sind Seleukus IV., Heliodor und Demetrius I. (8. 9. 10). Auch Seleukus IV. muss nach V. 8 darunter sein. Bertholdt[3] nimmt fälschlich Ptolmaeus VI. Philometor an, dem seine Mutter Kleopatra zur Krone Syriens verhelfen wollte, und den nachher Antiochus seines eigenen Landes beraubte.

Mit dieser Schilderung des Emporkommens des Antiochus IV. stimmt nun ausgezeichnet, was wir in den andern Kapiteln darüber gelesen haben. Das קֶרֶן אַחֲרִי זְעִירָה (7, 8) hat seine Parallele an 8, 9. Beide Stellen werden dann durch 11, 21 erklärt. Cf. übrigens das auf S. 76 Gesagte.

Dieses Horn nimmt wie in C. 8 u. 11 das meiste Interesse unsres Verfassers in Anspruch. Auch C. 7 giebt er wie in C. 8 und 11 eine längere Beschreibung von ihm: „Und siehe Augen wie Menschenaugen sind auf dem Horne, und der Mund redet Grosses" (V. 8). Bei dem ersten Teile des Verses erinnert Bevan an das מֵבִין חִידוֹת (8, 23), während der letzte Teil seine offenkundige Parallele in C. 8, 11. 25. 11, 36 (besonders cf. יְדַבֵּר נִפְלָאוֹת) hat, zumal wenn es 7, 25 durch den Engel erklärt wird mit: „und Worte gegen den Höchsten redet er" (cf. וְעַל שַׂר שָׂרִים יַעֲמֹד 11, 25). Weiterhin heisst es dann über den Vernichtungskrieg, den Antiochus gegen das jüdische Volk und seine Religion führt: „und die Heiligen des Höchsten verstört

---

[1] Heliodor, der Mörder des Seleukus IV., masste sich den Thron an, wurde aber von Eumenes und Attalus zu Gunsten des Epiphanes beseitigt.
[2] Demetrius löste Antiochus IV. in Rom als Geisel ab. [3] a. a. O. S. 433.

er und er beschliesst zu ändern die (heiligen) Jahre, Zeiten und Satzungen." Das Horn machte Krieg mit den Heiligen und überwältigt sie (V. 21). Cf. dazu 8, 10 ff. 24 f. 11, 31 ff. Aber schon ist bestimmt, dass dies alles nicht ewig währen soll: „Gegeben sind sie in seine Hand auf Zeit, Zeiten und Hälfte von Zeiten" (V. 25) d. h. auf $3^1/_2$ Jahre, wie schon Ephraem sehr gut wusste.[1] Hier sehen wir aber nun die grosse Berührung mit den andern Kapiteln. Die עִדָּן וְעִדָּנִין וּפְלַג עִדָּן finden wir 12, 7 als מוֹעֵד מוֹעֲדִים וָחֵצִי wieder. Aber nicht nur der Ausdruck ist der gleiche, sondern auch die Anwendung desselben und die Abgrenzung auf bestimmte Zeitereignisse ist hier wie dort dieselbe. 7, 25 wird deutlich ausgesprochen, dass die $3^1/_2$ Jahre vom Beginn der Religionsverfolgung, also vom 15 Chislew 168 an bis zu ihrem Ende gehen, also gerade so, wie es C. 8—12 vorausgesetzt wird. Nach 7, 11 leitet die Vernichtung des Königs das Gericht ein, mit ihr hebt ja auch nach C. 8—12 das Ende an (cf. S. 81). Mit der Beseitigung dieses Königs (V. 11^b^) wird uns nun im darauffolgenden V. 12 eine sonderbare Mitteilung gegeben: „und den übrigen Tieren nahm man ihre Herrschaft und gab ihnen eine Frist für das Leben auf Zeit und Zeiten." Dieses versteht man nun allgemein von den drei erst erwähnten Tieren, von denen noch nicht berichtet sei, dass man ihnen die Herrschaft genommen habe. Dieses werde nun nachgeholt. Die von den drei Tieren dargestellten Reiche können aber zur Zeit des Gerichtes nur noch dem Namen nach existiert haben. Sie waren ja alle vom vierten Tier, der griechischen Weltmonarchie, vernichtet worden. Nun ist aber mit Antiochus IV., dem elften Horne des vierten Tieres, auch das Tier selbst beseitigt, wie das der Ausdruck „die übrigen Tiere" verlangt. Dann kann aber nicht mehr von den Tieren die Rede sein, die dem vierten Tier vorangegangen sind. Weiter kann man auch V. 12^a^ nicht so verstehen, als berichte er ergänzend und nachholend von der Zerstörung der drei andern Reiche, so dass man etwa übersetzte: „aber den

---

[1] Zu 7, 25: ܗ̇ܘ ܬܠܬ ܫܢܝܢ ܘܦܠܓܗ ܘܝܪ̈ܚܐ ܫܬܐ. Trotzdem möchte de Lagarde (Gött. gel. Anz. 1891, II, 518) die Vermutung aussprechen, dass die Zeitangabe 7, 25. 12, 7 „nicht eine bestimmte in Tage umzurechnende Zeitangabe" sei, sondern „auf unbestimmte Zeit" bedeute.

übrigen Tieren war schon (lange) ihre Macht entrissen worden", nämlich zu der betreffenden Zeit, als je ein Reich das andre ablöste. Das wäre eine etwas sehr verspätete Notiz. Ausserdem erachte ich dafür, dass das Ende der einzelnen Reiche schon vorher in unserm Text berichtet ist; wenn zwar nicht ausdrücklich, so doch zwischen den Zeilen. Wenn Daniel die verschiedenen Tiere aus dem Meere aufsteigen sieht, so verlangt dieser Umstand, dass sie nicht auf einmal auf der Bildfläche erschienen sind, sondern dass jedes einzelne erst kommt, wenn das andre dahin ist, kurz gesagt, dass sich die vier Tiere ablösen. Dieser Gedanke ist jedesmal den einzelnen Übergängen, also in V. 5 וַאֲרוּ הֵיוָה אָחֳרִי, V. 6 אֲרוּ אָחֳרִי, V. 7 בָּאתַר דְּנָה zu entnehmen. Weiter! wenn Daniel sagt, er habe auf die Hörner geachtet, und es sei plötzlich ein andres kleines Horn zwischen ihnen aufgewachsen, so verschwinden in diesem Augenblick für ihn die andern. Zwar wird dies nirgends ausdrücklich vermerkt, aber die Hörner stellen doch Könige vor, und die haben eben nur für Zeit gelebt. Deutlich wird dies nur bei den drei letzten Hörnern gesagt, die vom elften ausgerottet werden. Ich halte es also für durchaus unmöglich anzunehmen, dass die drei ersten Tiere das vierte überleben. Sie kommen mit der Zeit, und sobald ihre Zeit abgelaufen ist, und ein andres an ihre Stelle rücken soll, verschwinden sie von der Bildfläche.

Was bedeuten nun aber „die übrigen Tiere." Wir sahen, dass das Tier das Symbol der heidnischen gottentfremdeten Welt ist. Wir stehen nun mit V. 13 bereits nach dem Ende des Antiochus und der griechischen Weltmonarchie. Nun giebt es aber noch ausserdem Heidenreiche, solche, von denen seither nicht die Rede war. Diesen wird nun die Herrschaft genommen, sie haben keine Macht mehr. Trotzdem werden sie nicht vernichtet, sondern ihr Leben wird auf Zeit und Zeiten hin erhalten. Wenn aber in der messianischen Hoffnung nach der Zerstörung der heidnischen Weltreiche und nach dem Beginn des Gottesreiches noch einmal die Rede auf die Besiegung der Heiden kommt, so wird damit auf den letzten Ansturm, den heidnische Horden auf die heilige Stadt machen, hingewiesen. Die übrigen Tiere sind der letzte Rest der Heiden, die sich zum letzten

Sturm vereinigen. Sie werden aber ihrer Herrschaft beraubt: d. h. Gott nimmt ihnen alle Macht und zwingt sie zur Anerkennung seiner Person.

Wir hätten hier einen Gedanken, der in keinem Zukunftsbild der späteren Zeit fehlt. Man sage mir nicht, die Heiden würden ja sonst vernichtet, so dass nach Ezechiel die Leute sieben Monate Leichen zu begraben hätten (39, 12). Damit bleiben doch noch Heiden aus andern Völkern übrig, die nicht mit Gog vor Jerusalem vernichtet sind, cf. Ezech. 39, 21. 23. Noch mehr spricht Dtsacharja für uns, der wohl sicher aus griechischer Zeit stammt. Nach ihm (Sach. 14, 2) werden sich alle Völker zum letzten Streit wider Jerusalem erheben. Aber Jahve wird sie schlagen und vernichten. Trotzdem heisst es, dass die Heiden, die von allen Völkern übrig geblieben sind, die gegen Jerusalem gezogen waren, nun jährlich hinaufziehen werden, um Jahve anzubeten und in der heiligen Stadt Laubhütten zu feiern. Sie bleiben also leben, nur die Herrschaft wird ihnen genommen. Bekannt ist die messianische Erwartung im Psalter von der Anerkennung Gottes durch die Heiden nach dem Endgericht. Ich erwähne nur Stellen wie ψ 83, 18. 19. 86, 9. 102, 16 oder 2. 47. 110. Sach. 14, 17 ff. setzen sogar voraus, dass die Heiden auch gegen Gott weiterhin ungehorsam sein können. Darauf geht wohl auch das עַד־זְמַן וְעִדָּן in Dan. 7, 12.

Diese Anspielung auf den letzten Sturm der Heiden auf Jerusalem ist, wie wir sahen, nicht blos in C. 7, sondern auch 12, 1 zu finden, cf. S. 67 f., 72 f., 80.

Inzwischen hatte schon mit Antiochus das Gericht begonnen (V. 9 ff.). Das stimmt damit, dass sonst in unserm Buche mit Antiochus die Endzeit beginnt (8, 23. 9, 26 [בקץ העתים] 11, 27. 35. 12, 4. 6. 9). Ein Thron wird aufgeschlagen, wohl mitten im Himmel; auf ihn setzt sich der an Tagen Alte d. h. Gott; „sein Gewand war wie Schnee und sein Haupthaar wie weisse Wolle, sein Thron war Feuerflammen, seine Räder von brennendem Feuer (9). Ein Feuerstrom ergoss sich und strömte von ihm aus; tausend mal Tausende dienten ihm, und zehntausend mal Zehntausende standen um ihn. Nieder liess sich das Gericht, und Bücher wurden aufgeschlagen“ (10). Zu den

סְפָרִין פְּתִחִין ist als Parallele zu vergleichen in 12, 1: כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר. In beiden Stellen ist an dasselbe Buch gedacht.

Erst nachdem sich der Gerichtshof niedergelassen hat, findet der Sturz der Weltmächte statt (12. 13), wie es zusammengefasst ist in V. 26:[1] „und das Gericht liess sich nieder, und seine Macht nahm man ihm durch seine endgiltige Zerstörung und Vernichtung." Mit dem Augenblick aber, da der an Tagen Alte kommt, „wird das Recht den Heiligen gegeben, und die Zeit bricht an, da die Heiligen das Reich in Besitz nehmen." (V. 22 u. 27). Also wie C. 8—12 beginnt auch C. 7 für das Volk Gottes die neue Zeit mit der Vernichtung der Heiden.

Wie nun nach 12, 2—3 Gottes Reich ein ewiges ist und wie es eigentlich jedes Gesicht und Bild in C. 8—12 voraussetzt, da Gottes Reich den Schluss der Entwicklung bildet, so haben wir auch in unserm Kapitel dies deutlich ausgesprochen in V. 27: „und das Reich und die Herrschaft und die Macht der Reiche unter dem Himmel wird gegeben dem Volke der Heiligen des Höchsten, sein Reich ist ein ewiges Reich, und alle Herrschaften dienen ihm und hören auf ihn."

Wie nun V. 23—26 eine Erklärung von V. 8—12 sein soll, so muss auch V. 27 eine Erklärung von V. 13 u. 14 sein. Sie können also inhaltlich nichts von einander Verschiedenes aussagen, und doch sind die Verse 13 u. 14 nicht so einfach.

Daniel sieht, nachdem sich das Gericht niedergelassen und bereits angefangen hat, wie „in den Wolken des Himmels einer wie der Sohn eines Menschen kam und bis zu dem Alten der Tage gelangte und vor ihn gebracht wurde, und ihm Herrschaft und Ehre und Königreich gegeben wurde, und alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienten; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welcher Keiner ein Ende macht, und sein Reich wird nicht zerstört."

Sind nun die Tiere Bilder, so muss auch der Mensch hier nur bildlich zu verstehen sein. Stellen die Reiche Tiere dar, so auch hier der, der das Aussehen eines Menschen hat; steigen

---

[1] In V. 26 schliesst „die endgiltige" Zerstörung und Vernichtung auch den Aufstand der Heiden mit ein, dessen Niederwerfung mit der Besiegung des vierten Tieres zusammengezogen wird.

die vier ersten Reiche von der Erde auf, so kommt das letzte Reich vom Himmel herab. Es ist das Gottesreich, das nun mit dem Ende anhebt. Deutlich zeigt dies der Kommentar V. 27.

Anhangsweise will ich noch eine Frage behandeln, die de Lagarde[1] gerade in Anlehnung an das 7. Kapitel des Danielbuches angeregt hat. Havet hatte in seiner „étude sur la modernité des prophètes“[2] und im dritten Band seines grossen Werkes: „le christianisme et ses origines“ die Behauptung aufgestellt, unser Danielbuch stamme aus der Zeit des Herodes. Dieses hat de Lagarde bestritten. Aber was er nun im einzelnen von der Entstehung des Buches hält, sagt er nicht deutlich, ausser vom C. 7. Er hält das Buch als aus lauter einzelnen Stücken zusammengesetzt. Von C. 7 sucht er zu beweisen, dass es aus d. J. 69 p. Chr. stamme. Folgende sind seine Hauptbeweise, welche die zum teil überhaupt sehr späte Abfassung unseres Buches darthun sollen.

1) Josephus kann es nicht zu seinem von ihm aufgestellten Kanon zählen. Er kennt von Dan. nicht C. 7, 9—12.

2) wird Daniel citiert, oder beeinflusst er irgend ein Literaturwerk, so ist dieses später als 69 p. Chr. entstanden.

Die Gründe hierfür ausführlicher zu prüfen, gehört nicht in den Rahmen unserer Arbeit, sie gehören in eine Untersuchung über die Entstehung des Alttestamentlichen Kanons.

Was die von der Danielapocalypse abhängige Literatur betrifft, so versteht Lagarde darunter die sibyllinischen Orakel und die Evangelien. „Auch der aus Dn. 7 stammende υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist jünger als 69, stammt aber nicht aus G. (= LXX) oder Θ, die בַּר אֱנָשׁ richtig als υἱὸς ἀνθρώπου übertragen.“ (510) Sollte aber nun dieses aus Daniel stammende בַּר אֱנָשׁ zum Eigennamen oder Amtsnamen werden, so konnte der, der ihn mit Vorliebe für sich anwandte, ihn gar nicht anders anwenden, als mit dem Artikel. So musste Jesus von sich, dem Messias, als dem בַּר אֱנָשָׁא reden. Bekanntlich ist בַּר אֱנָשׁ, ܒܪ ܐܢܫܐ ein Begriff geworden und heisst richtig übersetzt „Mensch“, so dass

---

[1] Göttingische gelehrte Anzeigen 1891. II. 497 ff. [2] In der „Revue des deux mondes“, August 1889.

die emphatische Form בַּר אֱנָשָׁא, בר נשא „der Mensch" lautet. Nun hat aber Jesus mit diesem Namen mehr verbunden, als das ihm ferner stehende Volk darunter verstand. Es war ihm ein Pendant zu dem υἱὸς τοῦ θεοῦ. Er bezeichnete damit seine eigenartige Stellung, die er zur Menschheit hatte. Was lag da näher, als dass ihn die Evangelisten möglichst im Sinne Jesu wiederzugeben versuchten. Und das thaten sie mit der wörtlichen Übersetzung υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Aber nun hat nach jener Ausführung de Lagarde's Jesus gar nicht den Namen בַּר אֱנָשָׁא gebraucht, wenn dieser Name jünger sein soll als 69. Aber das zu beweisen dürfte schwer halten. Dass Jesus sich υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nannte, ist ganz sicher. Die Überlieferung ist einhellig. Lagardes Betrachtung der Quellen unserer Evangelien ist eine völlig unkritische. Sehr wahrscheinlich ist auch, dass die Bezeichnung „Menschensohn" schon im Judentum zur Zeit Jesu zu den messianischen Ausdrücken gehörte, falls die Bilderreden des Buches Henoch nicht christlichen Ursprungs sind.[1]

Diese Beweisführung Lagardes, die sich an das neue Testament hält, ist höchst löcherig und zerbröckelt unter den Händen.

Bei seiner Auffassung von Dn. 7 hält sich de Lag. nur an Porphyrius, Hieronymus und die Kirche. Danach sind die vier Reiche das der (Assyrer und) Babylonier, der (Meder und) Perser, der Hellenen und Römer. Dass Assyrien unter dem Bilde des Löwen dargestellt werde, sei klar: „Assyrien — wer seine Denkmäler angesehen hat, braucht keinen Kommentar — wird als geflügelter Löwe dargestellt, der in einen gewöhnlichen Menschen verwandelt (= von Babylonien abgelöst) Akerbau und Handel treibt."[2] Von dem letztren steht nun nirgends etwas im Text. „Der Bär, Persien, hat Medien, Kleinasien und das semitische Südwestasien im Maule. Er verarbeitet die eroberten Länder eben nicht zu einem „„„Weltreiche"", er stand nur auf einer Seite fest, da von Nordosten die Turanier (Skyten, Parther) ihm das Leben sauer machten."[3] Doch so wie de Lag. meint, hinkte das persische Reich nicht. Es hat recht hübsche

---

[1] cf. Schürer a. a. O. II. S. 443 u. 626. [2] a. a. O. S. 510. [3] ibid.

Eroberungen gemacht. „Der Panther ist Alexander der Grosse, dessen Staat in die vier Staaten, Macedonien, Kleinasien, Syrien, Ägypten zerfiel.“ Aber der Verfasser würde so aus dem Bilde herausfallen. Wir zeigten, dass die Tiere in erster Linie Reiche darstellten. Das Hauptargument für seine Auffassung entnimmt aber de Lagarde der Schilderung des vierten Tieres. Was von ihm dastehe, passe nicht für das Seleucidenreich (es soll aber doch das griechische sein), sondern nur für ein Weltreich, für Rom.[1] Nun, für einen Menschen aus der Zeit des Hellenismus war es doch wohl gerade keine „Hyperbel“, so von einem Reich zu reden, das alle Welt uniformieren wollte. Cf. die Schilderung, die 8, 4 vom Widder giebt, der nach deutlicher Aussage — 8, 20 — das persische Reich ist. Gewiss auch keine „Hyperbel!“

Die zehn Hörner sind dann für de Lagarde nicht mehr die seleucidischen Herrscher, sondern die römischen. „Die drei Hörner sind Galbar, Otho, Vitellius: der elfte König ist also Vespasian. Der erste Caesar, der zweite Antonius. . . . . Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero ergeben sich von selbst.“[2] Nun ist aber der Ausgangspunkt Caesar und gar als zweiter Antonius trotz der Bitte Lagardes „die Triumviratsverträge zu überlegen und Dio μ. θ. 41 nachzulesen“ sehr heikel. Die neue Ära datierte von Augustus, höchstens könnte man noch Caesar hinzunehmen. Aber was Antonius hier soll, ist unverständlich.

Wie aber die Schilderung 7, 8. $20^{b}$. $21^{a}$. 25 auf Vespasian gehen soll, ist nicht einzusehen. Was lag dem an den heiligen Zeiten!

Also Lagardes Vermutung ist unhaltbar.

Es wird also dabeibleiben, dass C. 7 die gleiche messianische Hoffnung wie C. 8—12 enthält. Dort beginnt sie allerdings mit einem früheren Zeitpunkt, als hier: das babylonische Reich ist der Ausgangspunkt. Dass dieses nun aber in C. 10—12 nicht möglich ist, wo von der persischen Monarchie gehandelt wird, dürfte einen doch keine Verwunderung auferlegen, da die Offenbarungen daselbst ja erst im ersten Jahre des Cyrus ge-

---

[1] a. a. O. S. 508. [2] ibid. S. 509.

geben sind. C. 8, das im dritten Jahr der Regierung Belsazars entstanden sein will, lässt deutlich erkennen, dass der Verfasser wohl wusste, dass dem persischen Reich ein medisches vorausging. In allen Kapiteln ist aber der Endpunkt der gleiche, wenn er auch das eine Mal mehr, das andre Mal weniger ausführlich geschildert wird. Doch werden wir über den Aufbau der Kapitel am Schluss reden.

C. 7—12 ist also inhaltlich eine in sich geschlossene durchaus einheitliche Masse, die es verlangt, dass sie zu einer Zeit und von einer Hand geschrieben ist. Wir sahen nun im ersten Teil unserer Untersuchung, dass C. 2—6 aus makkabäischer Zeit zu erklären sind. In einem dritten Abschnitt haben wir nun das Verhältnis von C. 2—6 zu C. 7—12 klar zu legen.

## III.

### *a.*

Der erste Anknüpfungspunkt, der sich uns da bietet, ist der Traum des Nebukadnezars 2, 29 ff. Zwar hat Meinhold denselben für unwichtig erklärt und sich nicht bewogen gefühlt, ihn einmal näher anzusehen. Das schöne Gebäude, das er sich mit so vieler Mühe aufgebaut hat, wäre auch sonst unrettbar zusammengestürzt. Das Gesicht in C. 2 hat, schon oberflächlich betrachtet, etwas mit denen in C. 7—12 gemein, nämlich, dass es auf die Endzeit geht.

Dem Nebukadnezar steigen nachts auf seinem Lager Gedanken auf[1] über das מָה דִּי לֶהֱוֵה אַחֲרֵי דְנָה (V. 29) d. h. aber nicht nur, was nach seinem Tode oder seinem Reiche geschehen würde, sondern wie überhaupt sich die Entwicklung der Welt und der Geschichte im Lauf der Zeit gestalten würde. Darin liegt aber schon eine Anspielung auf das Ende der Tage vor; wie es denn auch V. 28 heisst, dass Gott dem Könige kund gethan habe מָה דִּי לֶהֱוֵה בְּאַחֲרִית יוֹמַיָּא d. h. aber nicht, „was in der Zukunft geschehen soll,“[2] sondern ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ'

[1] cf. übrigens zum Ausdrucke חֲזוֵי רֵישֵׁהּ (2, 28) 7, 1. [2] Marti in Kautzschs Bibelübersetzung. Marti hätte sich hier und andern Orts für seine Übersetzung mehr bei der LXX Rat holen können.

ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Dieser Ausdruck findet sich nun auch wörtlich 10, 14 vor.[1] Aber ist nun auch die Zeit bis zum „Ende der Tage" in C. 2 die gleiche wie in C. 7—12?

Der König sah „ein grosses Bild.[2] Dieses Bild war sehr gross, und seine Pracht war gewaltig, wie es vor dir stand, und sein Aussehen furchtbar" (V. 31).

„Das Haupt des Bildes war von feinem Gold" (31α). Wer mit diesem Haupt gemeint ist, erklärt uns Daniel V. 37. 38. Es ist Nebukadnezar, der von Gott grosse Macht über Tiere und Menschen erhalten hat. Aber Nebukadnezar ist als Repräsentant seines Reiches zu denken, wie denn auch im folgenden nur von Reichen die Rede ist. Aber das chaldäische Reich allein, ohne Beziehung auf den König, anzunehmen, wie noch Kuenen[3] thut, geht nach dem klaren Wortlaut der Stelle nun einmal nicht. Diese Vermischung und Gleichsetzung von Herrscher und Reich erinnert uns an C. 8., 9—10, wo das Horn zuerst ein Reich, dann einen König darstellt, oder noch mehr an C. 7, wo das vierte Tier und Antiochus daselbe bedeuten. Nur mit diesem C. 7 hat C. 2 auch die Erwähnung des babylonischen Reiches gemein, nur dass hier, wie überhaupt auch von keinem folgenden Reiche, etwas über das Ende jedes einzelnen ausgesagt wird, im Gegensatz zu C. 7 (cf. S. 98).

Man findet auch häufig die Parallelen von C. 2 und C. 7 so durchgeführt, dass man meint, dem Löwen, dem König der Tiere, entspreche das Gold, das wertvollste Metall, u. s. w. mit den andern Tieren und Metallen. So schon Ephraem in seinen Scholien. Doch ich halte das für künstlich. Ein Unterschied in den Tieren ist kaum beabsichtigt, die Tiere boten sich ihm vielleicht in irgend welchen Sagenkreisen dar. Auch die Reihenfolge der Metalle in ihrem Wert ist nicht beabsichtigt. So wird man also auch keine Parallelen zwischen den Tieren und Metallen herauspressen dürfen.

Brust und Arme der Statue sind von Silber (31β), d. h. (V. 39) nach Nebukadnezar wird ein anderes Reich aufstehen, geringer

---

[1] Hier hätte sich Marti das „fern" sparen können! man übersetze doch gleichmässig! [2] שְׂגִיא ist LXX und θ unbekannt, vielleicht ist es nach LXX hinter רַב zu setzen. [3] a. a. O. S. 450.

als seines. Hitzig hält dafür, es sei das Reich Belsazars gemeint, aber das ist doch keine neue Monarchie, und eine solche wird doch hier verlangt. Es dreht sich vielmehr darum, ist es das medische oder medopersische Reich? Wir sahen nun zu C. 8, dass das medische Reich scharf vom persischen unterschieden wurde, trotzdem jenes in dieses aufgegangen war. Von einem medopersischen Reich zu reden, ist falsch. Allerdings möchte es öfters in unserm Buche so erscheinen. Ausser jenen oben besprochenen Stellen in C. 8 erinnere ich an das דָּת־מָדַי וּפָרַס (6, 9. 13. 16). Aber am Anfang der Erzählung in C. 6 heisst es: „und Darius der Meder empfing das Reich" und ähnlich heisst es 9, 1. Damit soll doch gesagt sein, dass nun ein medisches Reich an die Regierung kommt. Mit demselben Rechte könnte man auch nach Cyrus noch von einem medopersischen Reich reden, da Esther 1, 19 auch noch von דָּת־מָדַי וּפָרַס die Rede ist. Dieses wird aber keinem einfallen. Aus diesen Redensarten geht nur hervor, dass die Perser in enger Beziehung zu den Medern gestanden haben, dass sie auch Gesetze von ihnen übernommen haben haben müssen.[1] Also es bleibt dabei, im ganzen Danielbuch wird das persische Reich scharf von dem medischen unterschieden. So ist auch C. 7 das zweite Reich das medische.

Nun sagt Hitzig, die medische Herrschaft könne nicht schwach heissen. Aber erstens steht nur da „schwächer als du", nämlich als das babylonische Reich. Und zweitens wird dasselbe von ihr auch 7, 5 ausgesagt, wenn sie hinkt.

Leib und Lenden des Bildes sind von Erz (32b) d. h. „ein drittes Reich wird danach kommen, von Erz d. h. es wird herrschen über die ganze Erde." Zu dieser kurzen Charakteristik des persischen Reiches cf. 7, 6. 8, 4. 11, 12.

Das Beingestell des Kolosses besteht nun aus Schenkeln und Füssen. „Seine Schenkel sind von Eisen, und seine Füsse sind teils von Eisen teils von Thon." (33) Es stellt ein viertes Reich dar, (V. 40) das griechische Weltreich. „Es wird stark sein, wie Eisen; gleichwie Eisen alles zerschlägt und zertrümmert, wird es auch alles zerschlagen und zertrümmern."[2] Gerade so

---

[1] cf. Noeldeke: „Aufsätze zur persischen Geschichte." [2] Ich streiche

wird dieses Reich 7, 7—8, 7. 8α. 11, 3 geschildert. Ja, wir finden sogar 7, 7. 19 Erz und Eisen am vierten Tiere wieder. Allerdings kommt es in C. 8 dem Verf. mehr auf Antiochus IV. und in C. 11 vor allem auf das Verhältnis der seleucidischen Herrscher zu den Ptolemäern und zu dem jüdischen Volke an. Die Schilderung des Verhältnisses von Syrien und Ägypten hatte C. 11 vor C. 7—9 voraus, dagegen hat es dieselbe mit C. 2 gemein. Allerdings giebt C. 2 nur in kurzen Zügen eine Charakteristik des syrischen und ägyptischen Reiches, ohne aber wie C. 11 auf Einzelheiten einzugehen.

Daniel erklärt dem König das, was er über die Füsse sah, also: (V. 41 ff.) „Und wenn du die Füsse und die Zehen sahest teils aus Töpferthon teils aus Eisen, so heisst das, dass es ein geteiltes Reich sein wird. Doch wird von der Festigkeit des Eisens in ihm sein, weil du Eisen mit Thonerde vermischt sahst. Und dass die Zehen der Füsse teils von Eisen teils von Thon waren, heisst: teilweise wird das Reich stark und zum teil wird es zerbrechlich sein. Wenn du aber das Eisen gemischt mit Thonerde sahest, so heisst das: sie werden sich mit menschlichen Samen mischen, aber sie werden nicht aneinanderhängen, sowie Eisen und Thon sich nicht mischen."

Die Deutung ist nicht schwer. Bei dem מַלְכוּ פְּלִיגָה ist nicht an zwei Hälften zu denken — $\sqrt{\text{פלג}}$ verlangt das nicht — sondern in unserm Falle an vier, cf. dazu die spezielleren Angaben, in 8, 8. 22. 11, 3. Allerdings scheint im Folgenden der Verf. nur die beiden Reiche der Ptolomäer und Seleuciden im Auge zu haben, ähnlich wie auch C. 11 nur für diese beiden von den vieren Interesse hat. Doch halte ich es für falsch, das Bild, welches uns hier vorgezeichnet wird, nun im Einzelnen näher auszudeuten, etwa dass man als das eine Bein die Ptolomäer als das andre, die Seleuciden nimmt, indem Thon und Eisen je auf eine Seite verteilt werden. Was V. 40 u. 41 steht, gilt ebenso gut für das eine wie für das andere Reich. Ebenso können in V. 42 sowohl die Seleuciden unter dem Eisen ver-

---

mit Θ: וּכְפַרְזְלָא דִּי־מְדַקַּע כָּל־אִלֵּין als unnötige Wiederholung. Was die LXX statt dessen liest, ist Unsinn; sie las אִילָן statt אִלֵּין. Ausserdem ist vor תַּדִּק zu lesen כֹּלָא מִן.

standen werden, als die Ptolomäer. Denn nach 11, 6 giebt Ptolomäus II. dem Antiochus II. Theos seine Tochter Berenice zur Frau, um sein eigenes geschwächtes Reich wieder zu stärken; nach 11, 17 gab dagegen Antiochus III. seinem Feinde Ptolomaeus Epiphanes seine Tochter Kleopatra zur Frau, um seiner Herrschaft, die durch langwierige Kriege geschwächt war, zu grösserer Macht zu verhelfen. Auf beide Ereignisse (11, 6. 17) wird in 2, 42 angespielt sein. Wir sehen, C. 2 rechnet gerade so mit dem griechischen Weltreiche wie C. 7—12. Aus den letzt erwähnten Kopulationen aber nun zu schliessen, dass der Verf., weil er nichts weiter von diesem Reiche schildre, auch kurz nach ihnen gelebt haben müsse, ist verkehrt.[1] Dass der Verf. gerade die zwei Momente herausgenommen hat, ist sehr erklärlich, indem sie sich, hatte er einmal das Bild vom Eisen und Thon gewählt, von selbst darboten. Wir sahen ja auch bei der Schilderung der andern Reiche in diesem Kapitel, dass dieselbe nur eine skizzenhafte, gewissermassen ein Schattenriss, war. Die Erwähnung der Heiraten hätten unbeschadet des Ganzen ruhig wegbleiben können. Wenn aber trotzalledem eine so grosse Berührung unseres Gesichtes mit denen in C. 7—12 stattfindet, wenn ferner, wie wir sahen, die Partie unsres Kapitels, die man als die Einkleidung für die messianische Hoffnung ansehen muss, aus der makkabäischen Zeit stammt, so steht der Annahme einer einheitlichen Abfassung der C. 2. 7—12 nichts im Wege. Dazu kommt nun noch, dass die Schilderung des eigentlichen Endes, der אַחֲרִית יוֹמַיָּא in C. 2 sich mit der in andern Kapiteln deckt, nur mit dem Unterschiede, dass auch von ihnen dieselbe ausführlicher gebracht wird.

Wie in C. 7 wird auch in C. 2 nicht der Untergang jedes einzelnen Reiches besonders berichtet, sondern eigentlich nur der Untergang des letzten, des griechischen. Aber mit ihm hat die Herrlichkeit des κόσμος ein Ende. Die einzelnen Reiche gehen wie in C. 7 unter, sobald ein neues kommt. Anders lässt sich das וּבְתָרְךְ תְּקוּם מַלְכוּ אָחֳרִי (V. 39) oder וּמַלְכוּ תְלִיתָאָה אָחֳרִי (V. 39) oder מַלְכוּ רְבִיעָאָה תֶּהֱוֶה (V. 40) nicht verstehen.

Nebukadnezer sah (V. 34) „wie sich ein Stein vom Felsen[2]

[1] Bertholdt Daniel S. 62. [2] Nach רי ist mit V. 45 u. 34 bei LXX u. θ מִטּוּרָא zu ergänzen.

ohne Zuthun loslöste und an das Bild schlug, an seine eisernen und thönernen Füsse und sie zerschlug. Da wurden auf einmal zerschlagen Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold und wurden wie Spreu auf der sommerlichen Tenne, und weg trug sie der Wind, und keinen Rest fand man von ihnen noch vor; aber der Stein, der an das Bild geschlagen hatte, wurde zum gewaltigen Felsen und füllte die ganze Erde."

Die Deutung giebt V. 44: „Und in den Tagen jener Könige wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört wird, und sein[1] Reich wird auf kein andres Volk übergehen, es wird diese Reiche zerschlagen und zertrümmern; aber es selbst wird bestehen in Ewigkeiten."

Wie in C. 7—12, so wird auch hier als der Schluss der Weltentwicklung das Gottesreich angesehen. Berührungen im Einzelnen sind mannigfach. Hier wie dort tritt das Gottesreich während des Griechischen Reiches ein und zwar mit unwiderstehlicher Gewalt. Die eisernen und thönernen Füsse, die der Stein zerschlägt, stellen die griechische Weltmonarchie dar, die das Gottesreich vernichtet. Damit werden auch die übrigen Metalle, aus der die Bildsäule zusammengesetzt war, zerstreut. Alle früheren Reiche, die nur noch im griechischen Reiche existiert haben, werden damit auch beseitigt. Ihre Macht ist ihnen ja schon lange genommen worden.

Zu dem וְאֵין עוֹזֵר לוֹ (11, 45) und וּבְאָפֶס יָד (8, 25) cf. דִּי־לָא בִידַיִן. Dazu, dass alle Reiche, die Gott feindlich gegenüber stehen, vernichtet werden, cf. 7, 12 (auch 12, 1) mit 2, 44[b]. Ich halte die Lesart כָּל־אִלֵּין מַלְכְוָתָא an letztrer Stelle für zweifelhaft. Es ist ja schon geschildert, dass „alle diese Reiche", aus denen die Bildsäule zusammengesetzt war, weggefegt sind, ohne dass man ihre Spur fände. Wir hätten dann, nachdem schon vom Gottesreiche die Rede gewesen wäre, einen Rückschritt und eine unnötige Wiederholung. Die LXX liest τὰς βασιλείας ταύτας, liess also πάσας aus; dagegen liest Θ πάσας τὰς βασιλείας, hat also nicht das אִלֵּין. Unser hebräischer Text sieht aus, wie eine Mischung aus beiden Lesarten. Da für LXX gilt, was für H., so verdient Θ den Vorzug. Wir hätten dann auch in C. 2

[1] lies mit Θ: מַלְכוּתֵהּ.

eine Anspielung auf die Vernichtung der heidnischen Weltmacht, der ein letzter Ansturm vorhergehen muss. Dieser findet statt, da schon die messianische Zeit eingetreten ist. So würde sich vortrefflich erklären, warum zuerst von der Aufrichtung des Gottesreiches in V. 44 die Rede ist.

Zu der V. 34 u. 44 f. geschilderten zeitlichen und räumlichen Ausdehnung des Gottesreiches cf. 7, 13. 14. 27. 12, 3.

So werden wir nicht umhin können, C. 2, 29 ff. als von demselben Manne verfasst anzunehmen, der auch C. 7—12 geschrieben hat. Nun sahen wir aber (S 18. 37), dass der Inhalt des Traumes von der Erzählung des Kapitels unlösbar ist, dass auf ihm sogar der Hauptnachdruck liegen muss. War nun aber C. 2—6 durchaus einheitlich, so ist daraus schon zu schliessen, dass sein Verf. mit dem von C. 7—12 identisch ist. Dieses ist aber nun noch weiter zu erweisen. Wir müssen zeigen, wie die Erzählungen nicht einfache Geschichten sind, die allerdings mit einer gewissen Tendenz verfasst, nur einfach neben jene Enthüllungen gesetzt sind, um ev. eine Eintönigkeit zu vermeiden, sondern dass sich beide Teile unsres Buches notwendig bedingen und eine innere Beziehung zu einander haben.

Dieses hätte man schon der engen Verflechtung beider Momente in C. 2 entnehmen können. Meines Wissens hat diesen Dienst aber bis jetzt noch niemand geleistet.

Wenn wir bisher C. 1 noch nicht behandelt haben, so geschah dies, weil es lediglich einleitenden Charakter hat und es daher am besten, wenn wir vom Aufbau des Ganzen reden, zur Sprache gebracht wird.

*b.*

Ich glaube nun Zustimmung zu finden, wenn ich sage, dass die apokalyptischen Abschnitte unsres Buches in C. 2. 7—12 eben deshalb entstanden sind, um dem schwer bedrängten jüdischen Volke zu dem festen Glauben zu verhelfen, dass Gottes Reich doch endlich siegen werde. Noch hat das jüdische Volk unter dem wahnsinnigen Drucke des Antiochus Epiphanes zu leiden, aber es soll aushalten; denn bald werden die Heiden von Gott vernichtet, und es selbst wird zu einer Herrschaft kommen, die nicht mehr zerstört wird.

Wir sahen aber nun bei C. 2, dass die erzählenden Abschnitte des Buches nicht von den apokalyptischen zu trennen sind. Dann aber müssen beide Abschnitte in einem Verhältnis zu einander stehen. Sie müssen entweder dasselbe Thema behandeln, oder sich gegenseitig ergänzen. Dass nun die erzählenden Abschnitte nicht auf die Endverwirklichung des Heiligtums mit dem Volke Israel gehen, sahen wir im ersten Teil unserer Untersuchung. Die Tendenz der Historien ist, die in der Verfolgungsart gedrückten, einzelnen Juden aufzufordern, auszuharren, da ihnen Gott helfen werde. Es wird uns nun auch mannigfach geschildert, wie Gott hilft. Überall rettet er aber vom Tode. C. 2 wird eine unmögliche Forderung gestellt, ihre Nichterfüllung hat den Tod zur Folge; auch Daniel und seine Genossen bleiben nicht verschont, aber Gott hilft. C. 3 werden die drei Juden aus dem Feuer gerettet, C. 6 Daniel aus der Löwengrube.

Hatten aber solche Erzählungen eine Tendenz, so musste sie auch anwendbar sein. Ist es nun möglich, dass das, was hier von den wunderbaren Errettungen gesagt wird, von den Juden wörtlich auf ihre Lage angewandt werden konnte? Auf keinen Fall! Die Juden der Makkabäerzeit wurden zu tausenden abgeschlachtet, weil sie darauf bestanden, den Gott ihrer Väter nicht zu verleugnen. Aber nirgends erfahren wir, dass Gott so wunderbar eingeschritten wäre, wie er es mit Daniel und seinen Genossen that. Das I. Makkabäerbuch weiss nichts davon, da geht alles ganz natürlich zu. Es ist der richtige Geschichtsverlauf. Auch das zweite Makkabäerbuch, trotzdem es sehr mirakulöse Dinge aufträgt und dem Leser oft viel zumutet, weiss davon nichts. Ich erinnere nur an 2 Macc. 6 u. 7, an die Martyrien des Eleasar und der Mutter mit ihren sieben Kindern. Und doch wird man bei den Strafen hier an die Geschichten des Danielbuches erinnert.

Der erste Sohn wird nach langer Marter und Pein in einer Pfanne gebraten. Dem andern zieht man die Haut ab, und die übrigen werden auch nicht viel gelinder behandelt.

Doch kann uns diese Erzählung in 2 Macc. den Fingerzeig geben, wie wir die ihr verwandten Erzählungen in Daniel zu verstehen haben. Auch dort dreht es sich darum, nicht seinem

Gotte treulos zu werden und seine Gebote bis in den Tod hinein zu halten. Aber auch dabei ist das Leitmotiv ähnlich wie wir es bei Dan. 2—6 sahen. 2 Macc. 7, 6 sprechen die Söhne: „Der Herr Gott sieht zu, wahrhaftig, er ist milde gegen uns, gleichwie Moses erklärte durch sein ins Angesicht zeugendes Licht, da er sagte: „Auch über seine Knechte wird er sich erbarmen.“ Wie den Sinn solcher Worte aber die Juden aus den Zeiten der Maccabäer verstanden, zeigen uns die weiteren Bekenntnisse der glaubenstreuen Schaar.

V. 9 (2 Macc. 7) sagte der zweite Sohn sterbend zu Antiochus: „Du verdammter Bösewicht, aus der Gegenwart nimmst du zwar mein Leben, der König der Welt aber wird uns, die wir für seine Gesetze sterben, zu einem ewigen neuen Leben auferwecken.“

V. 11 will der dritte Sohn ruhig seine Gliedmassen hingeben, die Gott ihm gegeben hat, denn „ich hoffe — sagt er — sie wieder von ihm zu bekommen“.

V. 14 redet gleichfalls den Antiochus der sterbende vierte Sohn an: „Es ist angenehm, wenn man von Menschen erwürgt, von Gott Hoffnungen erwartet, wieder von ihm auferweckt zu werden. Dir aber wird keine Auferstehung zum Leben sein.“

Auch der fünfte Sohn weiss, dass Gott ihn nicht verlassen hat (V. 16), aber der König solle nur eine Weile verziehen, und er werde sehen, wie gewaltig Gottes Macht sei, wie er ihn und sein Geschlecht strafen werde.

Diese letzte Drohung giebt auch der sechste Sohn, und bekennt er, dass er um seiner Sünden willen den Tod verdient habe (18$^{b}$, 20).

Als die Mutter die Hoffnung ihrer Söhne sieht (V. 20), versichert sie wiederholt ihrem letzten und jüngsten Kinde, dass Gott, der allein ihnen das Leben gegeben habe, ihnen auch das Leben wiedergeben werde (V. 23), darum solle er sich nicht fürchten, sondern sich seiner Brüder wert zeigen, und den Tod annehmen, „denn durch sein Erbarmen werde ich dich mit deinen Brüdern wiederbekommen.“

Also was diese Heldensöhne dazu treiben soll, ruhig in den Tod zu gehen, ist neben dem, dass Gott geboten hat, seine Gebote zu halten, der feste Glaube, dass Gott seine Kinder nicht

im Tode lassen, sondern sie zum ewigen Leben auferwecken wird. Wie ein heller Stern in tiefer Nacht winkt dieser Glaube jenen Menschen, die bereit sind, ihr Leben einzusetzen, wenn Gott es verlangt. Aber auf der andern Seite haben sie auch die feste Zuversicht, dass das Böse untergehen muss, dass Gott seinen Namen nicht ungestraft lästern lässt. (V. $14^b$. 16. 17. 19. 31. 34. 35. $36^b$. 38).

Diese Hoffnung, dass Gottes Zorn sich wenden werde vom Volke Israel (V. 38), dieser Glaube, dass er denen, die um seines Namens willen leiden, ewiges Leben geben werde, ist völlig unverständlich, wenn man nicht die messianische Hoffnung berücksichtigt. Von hier aus wird uns alles klar. Die sieben Brüder und ihre Mutter hoffen auf den Eintritt des messianischen Reiches, wo auch sie verherrlicht werden sollen. Die messianische Hoffnung ist hier in ihrer Beziehung auf den einzelnen Menschen erfasst, und nicht, oder nur wenigstens nebenbei, auf das Volk als Ganzes (V. 38).

Können wir also die Erzählung 2 Macc. 7 erst voll würdigen, so fällt von hier aus Licht auf die gleichartigen Schilderungen im Danielbuche. Diese sind eben auch nur von der messianischen Hoffnung aus zu verstehen. Galten die Apokalypsen des Buches der Zukunft, der endlichen Verherrlichung des Volkes, der Heraufführung des Gottesreiches, so wollen die Erzählungen hauptsächlich dem Einzelnen vergewissern, dass auch er des Segens des zukünftigen Reiches teilhaftig werden soll, dass auch er in ihm eine Stellung haben soll. Die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes, die Herrlichkeit des zukünftigen Reiches und die Auferstehung vom Tode waren aber und sind noch heute nicht anders zu erweisen als durch die wunderbare Errettung eines Einzelnen aus dem Rachen des Todes wie bei Daniel und seinen Genossen.

Die Parallelen, die sich in dieser Beziehung bei einer Vergleichung der beiden Abschnitte des Danielbuches ergeben, nun auszuführen, dürfte nicht schwer sein. Wir stellen sie kurz zusammen aus dem Resultat unserer ganzen seitherigen Untersuchung.

In diesem αἰών (הָעוֹלָם הַזֶּה) sind Gott und Welt zwei feindlich gegenüberstehende Mächte. Ersterer wird hier repräsentiert durch das Volk Israel, letztre durch die heidnische

Weltmacht. In dem Kampf dieser beiden Mächte spiegelt sich der alte Gegensatz ab, der seit Anfang der Welt bestand.

Noch ist hier Gottes Volk unterlegen, das ist Gesetz der Entwicklung, aber ist dem so, dann darf auch nicht der einzelne Fromme sich eines ruhigen, behaglichen und sichern Lebens erfreuen. Auch an ihn tritt die Frage: für Gott oder wider Gott? Verlässt du dich auf deinen Gott oder willst du von ihm abfallen, wenn seine Feinde Sünde von dir verlangen? (Dan. 3—6). Willst du an seiner Allmacht verzweifeln, wenn sie Sinnloses von dir fordern? (Dan. 2—4).

Aber dieser gegensätzliche Kampf währt nicht ewig, deshalb harre aus und bleibe nur treu![1] Gott kommt und vernichtet die ihm entgegenstehende feindliche Welt. Diese Wahrheit hat natürlich in erster Linie für ein Volksganzes Wert; aber auch in den Erzählungsstücken ist sie vorhanden, vor allem in C. 4 u. 5, wo Gott den Königen Nebukadnezar und Belsazar aufs empfindlichste seine Macht zeigt. Es ist allerdings auch ein Trost für einen bedrängten Menschen, wenn er weiss, dass sein Peiniger gestraft wird, zumal auf unterchristlichem Standpunkt. Aber das sahen doch auch schon die Juden, dass dem Einzelnen damit nicht viel gedient ist. Was hat er denn von der Befriedigung seiner Rache, wenn ihn die Erde deckt, wenn er im Scheol weilt, wo man Jahves nicht mehr gedenkt. Die Motive, die es veranlasst haben, durchzudringen zu dem Glauben an ein ewiges Leben, nicht fern von Gott, sondern bei Gott in seiner Nähe, sind nicht mehr klar ersichtlich. Den Einfluss der griechischen Philosophen hier zu vermuten, ist gewagt. Man erklärt am besten Erscheinungen von dem Boden aus, auf dem man sie vorfindet. Ich glaube nun, dass die Erklärung, die die Unbefriedigtheit auch über die Strafe Gottes an den Feinden ausdrückt, mag sie auch etwas trivial gefasst sein, doch der Wahrheit nicht fern liegt. Der Auferstehungsglaube ist ein Kind der messianischen Hoffnung. „Aus dem Interesse am messianischen Reiche teilzuhaben, ist .... die Hoffnung einer leiblichen Auferstehung entsprungen.“[2]

[1] Diese Mahnung ist natürlich in den Erzählungsstücken, die besonders dem Einzelnen eine Mahnung an das Herz legen wollen, weit schärfer formuliert als in den apokal. Stücken. [2] Schürer: a. a. O. II, S. 457. sub. 65.

So verstehen wir nun, wie das Buch Daniel für den Beginn der Herrschaft des Gottesvolkes als erstes die allgemeine Totenauferstehung ansetzt. Freilich ist diese nach 12, 2 für die Frommen andersartig wie für die Gottlosen. Was mit letzteren geschieht, wird nicht deutlich erwähnt. Doch ist nur möglich, dass auch sie, ähnlich wie die Heiden, die der Tag Jahwes überrascht, vernichtet werden. Die Frommen aber werden hochgeehrt und regieren mit Gott die Welt.

Diese Hoffnung zu beleben, dient vor allem der erste Teil unsres Danielbuches. Die Erzählungen wollen zeigen, dass die Frommen für ihr Ausharren im Glauben hochbelohnt werden. Ja, in der Errettung Daniels aus der Löwengrube und seiner Genossen aus dem feurigen Ofen, sehe ich eine deutliche Anspielung auf die Hoffnung auf ein ewiges Leben, auf die Gewissheit, dass Gott seine Treuen auch im Tode bewahren und sie beim letzten Gericht wieder auferwecken wird.

Sahen wir nun s. Z., dass Dan. 2—6 die heidnischen Könige stets zur Anerkennung der Macht Gottes gezwungen werden, so finden wir diesen Gedanken auch klar in 7, 14 ausgedrückt, wenn es daselbst heisst: „Alle Völker, Nationen und Zungen sollen ihm dienen". Der Gedanke, den wir 7, 12 und 12, 1 ergänzten, dass die Heiden (nach dem letzten Ansturm auf die heilige Stadt) auch zur Verehrung Gottes kommen, ist hier klar ausgesprochen.

Also der schliessliche Sieg des Gottesreiches ist ebenso in den apokalyptischen Stücken, wie in den erzählenden, die Spitze, auf die das Ganze hinausläuft.

Wir sahen also aus der einheitlichen, religiösen Gedankenwelt beider Abschnitte des Buches Daniel, wie sie sich gegenseitig bedingen und fordern, wie einer den andern ergänzt; und wie beide zusammengenommen erst ein harmonisches Ganze geben. Die messianische Hoffnung ist im ersten Teil, in C. 2—6, hauptsächlich in ihrer grundlegenden Bedeutung, die sie für das Leben des Einzelnen hat, geschildert, während sie im zweiten Teil, C. 7—12 in ihrem Zusammenhang mit dem Volksganzen uns vorgeführt wird. Wie nun der einzelne nicht ohne das Volk, aber auch die Gesamtheit nicht ohne Berücksichtigung der Individuen existieren kann, wie erst bei

Berücksichtigung beider Momente ein Gemeinleben entstehen und ermöglicht werden kann, so ist auch die messianischeHoffnung erst dann auf dem Gipfel, den sie überhaupt erreichen kann, angelangt, wenn der Einzelne und die Gesamtheit in ein richtiges Verhältnis zu einander gebracht sind. Dieses ist in dem, was uns Jesus Christus gebracht hat, in vollkommenem Masse der Fall geworden. Die erste Stufe aber auf dem langen Wege bis zum πλήρωμα τῶν χρόνων ist in dieser Hinsicht die Danielapokalypse, die man nur dann recht versteht, wenn man auf das Verhältnis der beiden Teile, wie es unsere Untersuchung herausgestellt hat, recht achtet.

Anhangsweise möchte ich hier noch auf eine Frage kommen, die Cheyne in seinem trefflichen Buche "The book of Psalms or the praises of Israel" (London 1888) aufgeworfen hat. Bei Gelegenheit der Besprechung des 34. Psalms[1] zeigt er uns kurz, wie aus dem alten Engel Jahwes, der "personal revelation of Jahvē" schliesslich persönliche (individuals) Engel wurden. Zweifellos seien im Buche Daniel die Engel individualisiert. Dagegen stehe unser Psalmist noch in der Angelologie auf einem früheren Standpunkt. Darauf fragt er anmerkungsweise: "May we infer from 'my God had sent his angel' in Dan. VI, 23, that the stories in Daniel are of earlier origin than the visions?" Das ist schon unmöglich nach dem, was wir bis jetzt über C. 2—6 fanden. Aber mit dem Augenblicke, da der alte מַלְאַךְ יהוה von weiteren Engeln verdrängt wurde, übernahmen diese auch seine Funktion. Sind einmal mehrere Engel vorhanden, so müssen sie doch unbedingt persönlich selbständige Wesen sein und nicht wie der alte „Engel Jahwes" Personifikationen, Erscheinungsformen Gottes. Aber „als Organe der Fürsorge Gottes ist jeder ein „„„Engel Jahwes"".[2] So kann der Verf. des Danielbuches ganz gut davon reden, dass Gott seinen Engel gesandt habe, um Daniel (6, 23) oder den drei Männern im Feuerofen (3, 49. bei LXX u. Θ) zu helfen. Dass er nicht der einzige seiner Art ist, dürfte C. 4 zeigen, wo die Heiligen, d. h. die Engel, beschliessen, Nebukadnezar zu strafen. (V. 14). Diesen Beschluss verkündet ein „Heiliger Wächter" (V. 10. 20), der

[1] S. 94. [2] Stade, Geschichte des V. Isr. II, S. 231.

wohl auch schwerlich etwas andres als ein Engel sein wird. Gerade die Rolle, die die Engel in C. 4 spielen, zeigt uns, dass wir weit in der Zeit voran sind, und dass jeder der Engel schon seinen bestimmten Posten haben muss, mit anderen Worten, dass es wirklich selbständige Wesen sind. Dass wir nicht ihre Namen, wie im zweiten Teil, von einigen, erfahren, mag seinen Grund darin haben, dass es nicht darauf ankam, da sie nur Himmelswesen zweiter Klasse waren und nicht wie Gabriel und Michael eine Bedeutung für das ganze Volk hatten.

*c.*

Haben wir so als letztes Resultat die inhaltliche Übereinstimmung der Erzählungsstücke mit den Apokalypsen gefunden, so war damit die Einheitlichkeit des Buches Daniel bis zur Evidenz erwiesen worden. Aber auch die formellen Berührungen beider Abschnitte unsres Buches, sei es in einzelnen Worten, sei es in Ausdrücken, sahen wir vielfach. Es erübrigt nur noch in kurzen Zügen, den einheitlichen Aufbau der ganzen Apokalypse zu zeigen, darauf hinzuweisen, wie das Buch nach einem bestimmten Plane äusserlich angelegt ist, so dass es ohne eine äusserst willkürliche Annahme von Redaktionen gar nicht möglich ist, an der einheitlichen Conception des Ganzen zu zweifeln.

C. 1 ist die Einleitung zum Folgenden. Es setzt alle weiteren Kapitel voraus. Es berichtet uns, dass im dritten Jahre des Königs Jojakim von Juda der König Nebukadnezar von Babel gegen Jerusalem gezogen sei und es erobert habe. Damals seien Daniel (Belsazar), und seine drei Genossen Henanja (Sadrach), Misael (Mesach) und Asarja (Abed-Nego) ins Exil geführt worden und zwar in noch jugendlichem Alter. Ihre Enthaltsamkeit und Furcht, sich mit Heidnischem zu berühren, passt aufs beste für die makkabäische Zeit, wie auch fast allgemein zugestanden wird, schliesst aber durchaus nicht aus, dass weiterhin in C. 2—6 Daniel mit den Heiden die intimste Berührung eingeht, indem er Ämter und Ehren von ihnen annimmt. Hier ist von etwas ganz Anderem die Rede. Die religiöse Zurückgezogenheit finden wir ebenso gut in C. 2—6, wie wir zur Genüge sahen.

Auch dass die koschere Kost den mutigen Jünglingen so gut anschlägt, hat sein Analogon in C. 2—6 in der Wahrheit, dass Treue ihren Lohn findet.

Wenn V. 17 uns berichtet wird, dass Gott diesen jungen Leuten grossen Verstand gegeben habe, Daniel aber ganz besonders die Fähigkeit, Träume und Gesichte zu deuten verliehen habe, so ist das bereits eine Hinweisung auf das Folgende (C. 2. 4. 5. 7—12).

Man muss sich überhaupt stets bei einer Betrachtung von C. 1 klar machen, dass es das, was nun berichtet werden soll, einleitet. Erst in zweiter Linie ist das Kapitel auch Tendenzerzählung.

Nach Verlauf von drei Jahren (1, 5. 18) werden nun die jüdischen Jünglinge dem Könige vorgestellt, und sie treten sofort als Pagen in den königlichen Dienst. V. 20 ist ganz allgemein gehalten, er skizziert nur die Bedeutung Daniels und seiner Genossen und ihrer Wirksamkeit, ohne damit zu behaupten, dass sie schon vor der Traumdeutung in C. 2 aktiv thätig werden. Noch allgemeiner heisst es dann V. 21, dass Daniel bis zum ersten Jahre des Cyrus gelebt habe.

Das zweite Kapitel führt uns in das zweite Jahr des Königs Nebukadnezar. Hier hat man nun grosse Widersprüche mit C. 1 finden wollen und von da aus gegen die Einheitlichkeit beider Kapitel operiert. Allerdings sind Schwierigkeiten vorhanden, aber sie lassen sich bei genauerem Zusehen auflösen. Schon gleich V. 1 ist eine alte crux interpretum. 1, 1 zog Nebukadnezar als מֶלֶךְ בָּבֶל gegen Jerusalem; ferner sind am Schlusse von C. 1 drei Jahre bereits verflossen; also dürfte das zweite Jahr, von dem 2, 1 geredet wird, längst vorüber sein. Auch ist nach Jer. 25, 1 das erste Jahr Nebukadnezars das vierte Jahr Jojakims und nicht das dritte (1, 1). Das dritte Jahr Jojakims ist aber das Jahr 605. In demselben Jahr war die Schlacht bei Karkemisch. Aber erst 604 wurde Nebukadnezar König, so focht er also in der Schlacht bei Karkemisch im Jahr vorher noch als Kronprinz. Dann aber ist die Bezeichnung für ihn als מֶלֶךְ nicht so ungeheuerlich. Ist doch auch bei uns der Kronprinz schon „Königliche Hoheit". Denkt nun der Verfasser des Danielbuches die Exilierung Daniels sich irgend-

wie mit der Schlacht von Karkemisch zusammenhängend — und das ist sicher — so wäre Daniel von 605 — 602 Schüler gewesen. Im Jahre 602 wäre er dem Könige vorgestellt worden und in den königlichen Dienst als Magier berufen worden. Das Jahr 602 ist nun aber auch das zweite Jahr der thatsächlichen Regierung Nebukadnezars. In dasselbe Jahr fälllt nun die C. 2 berichtete Geschichte. Sie reiht sich chronologisch ganz gut an die Erzählung in C. 1 an. Daniel ist kein Schüler mehr, sonst hätte man ihn ruhig am Leben gelassen. Er geht zum Könige (V. 16), das verlangt aber, dass er diesem nicht ganz unbekannt ist, wie Hitzig aus V. 25 zu schliessen müssen glaubt. Daniel war dem König seiner Person nach wohl bekannt, nicht aber seiner Bedeutung nach. War er auch als weise und klug schon angesehen, so musste er doch erst Proben seiner Geschicklichkeit in der Mantik ablegen. Deshalb ist er auch zur Deutung des Traumes anfangs nicht berufen worden. Oder sind etwa alle Magier des grossen Reiches gerufen worden? Doch wohl schwerlich! Die verwunderte Frage (V. 26) ist ziemlich selbstredend.

Der Inhalt von C. 2 ist uns bekannt. Neben einer Erzählung bietet sie uns eine Zukunftshoffnung in ganz allgemeinen Zügen, ausgehend vom babylonischen Reiche bis zur Aufrichtung des Gottesreiches.

Die Erzählung in C. 3 berichtet uns ein weiteres Ereignis aus der Regierungszeit Nebukadnezars. Sie muss der Zeit nach auf die in C. 2 folgen, da es dieses vielfach voraussetzt (cf. 2, 49 mit 3, 11). Nach LXX. und Θ las der hebräische Text anscheinend ursprünglich noch am Anfang „im achtzehnten Jahre".

Auch C. 4 spielt noch unter Nebukadnezar und lässt nach der Berührung seiner Erzählung mit Abyden[1] schliessen, dass wir mit dieser Geschichte am Ende der Regierungszeit Nebukadnezars stehen.

Mit C. 5 sind wir bei Belsazar und zwar in dessen letztem Jahre.

Ebenso ist dem Darius nur ein Kapitel, das sechste, gewidmet.

---

[1] In Euseb. praep. evgl. 9, 46 und armen. Chronik 1, 41. 42. cf. übrigens die S. 37 Anm. 1 vermerkte Litteratur.

Die Erzählungen über Daniel und seine Genossen gehen also von Nebukadnezar bis auf Darius. Nach Dan. 1, 21 und 6, 29 lebte Daniel aber noch unter der Regierung des Cyrus. Wunderbarer Weise finden wir aus seiner Regierungszeit keine Geschichte in unserem hebräischen Text. Die Geschichte von Βηλ καὶ Δρακων, die uns nur die Übersetzungen bieten, stammte nach Θ. aus der Zeit des Cyrus (V. 1), während LXX. davon nichts weiss. Nach Dan. 6, 29 halte ich es für sehr unwahrscheinlich, dass diese Erzählungen, die ohne weiteren tiefen religiösen Gehalt sind, und die sich schon durch die zweite Hälfte als wertlose, vom echten Danielbuche abhängige Wucherungen ausweisen, zu unserem Danielbuche gehört haben können. Heisst es „und diesem Daniel erging es weiter gut..... auch unter Cyrus", so ist damit gesagt, dass solche Religionsplackereien wie bei den alten Königen unter Cyrus nicht mehr vorkamen. Man überlege sich nur einmal, was Cyrus für die Juden zu bedeuten hatte. Einer, der sie wieder nach der Heimat schickte, wird sie schwerlich bedrängt haben.

Mit C. 7 hebt der zweite Teil des Buches, der apokalyptische an. In welchem innern Verhältnis dieser zum ersten Teil steht, sahen wir. Schon der Umstand, dass beide Teile inhaltlich, d. h. in ihrem Verhältniss zur messianischen Hoffnung parallel laufen, macht auch eine formelle Verwandtschaft wahrscheinlich. So gehen wir in der Zeit, nachdem wir schon mit C. 6 fine bei Cyrus angelangt waren, wieder zurück bis auf Belsazar. Unter denselben Königen, unter denen so wunderbare Ereignisse, wie die in C. 2 — 6 berichteten, vorgefallen waren, hatte nun auch Daniel Gesichte und Offenbarungen. Wenn die Zeit des Nebukadnezar schon C. 7—12 verflossen ist, so hat dieses seinen Grund darin, dass aus seiner Regierungszeit schon ein Traum, der auf die Endzeit geht, in C. 2 berichtet worden war.

C. 7 will ein Gesicht aus dem ersten Jahr des Belsazar geben.[1] Da wir noch im babylonischen Reiche stehen, redet der Verf. wie in C. 2 von vier Weltreichen. C. 7 ist überhaupt eine nähere Ausführung von dem ersten Gesicht in C. 2. Es

[1] Die Lesart bei Θ ἐν ἔτει τρίτῳ ist falsch.

ist von Wert, darauf zu achten, wie die messianische Hoffnung in jedem weiteren Kapitel ausführlicher und bestimmter wird, wie aber auch der Verf. für seine (angebliche) Zeit immer unintressierter und für die weiter vorwärts liegende Zeit immer intressierter wird. Die Aufmerksamkeit des Lesers wird bei der Lektüre eines jeden neuen Kapitels immer stärker gespannt, und sein Mitfühlen immer mehr erregt, was nur die Wirkung eines einheitlichen Planes sein kann.

Das Gesicht in C. 8, aus dem dritten Jahre Belsazars stammend, übergeht das babylonische Reich und redet nur kurz von dem persischen. Auch wie C. 7 hat es das Hauptinteresse am griechischen Reich; doch fehlt ihm eine Schilderung des Gottesreiches, obgleich dieses vorausgesetzt wird.

Aus der Regierungszeit des Darius stammt C. 9. In ihm wird die seitherige Art der Offenbarungen verlassen, und es tritt an ihre Stelle eine grossartige Skizzierung der zeitlichen Eingrenzung der Geschicke des Gottesreiches.

C. 10—12 endlich, aus dem ersten Jahre des Cyrus, geben zugleich als den Schluss des Buches auch den Höhepunkt des Ganzen. Genau genommen beschäftigen sich diese Kapitel nur mit der letzten Zeit, der griechischen Weltherrschaft und ihrer Besiegung durch das Gottesreich, und dieses so ausführlich wie in keinem der früheren Gesichte.

Ist dieses der Plan des Buches Daniel, und ist dieser nur eine Bestätigung unsrer Ansicht von der Einheitlichkeit des Buches, so ist damit auch die Annahme von Reuss[1] höchst unwahrscheinlich geworden, dass die uns vorliegende Schrift nach und nach in „Flugblättern" entstanden sei. Dem widerspricht vor allem der Umstand, dass das Buch Daniel auch von Daniel geschrieben sein will. Fragmentenweise à la „fliegende Blätter" veröffentlicht man kein altes Buch, zumal wenn es als Flugschrift dienen soll. Aber auch innerliche Gründe stehen gegen die Anschauung von Reuss, der sich mit Modifikationen auch de Lagarde[2] anschliesst. Jeder Abschnitt, für sich genommen und für sich veröffentlicht, musste unendlich an Wert verlieren.

---

1 Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments.

2 a. a. O. S. 506.

Das Buch will, da es durch und durch einheitlichen Ursprungs ist, auch als Ganzes genommen und gelesen sein. Wie es nun einmal ist, ist nicht abzusehen, wie einer seiner Teile hätte fehlen können. Ich halte es geradezu für unmöglich, wenn Michaelis[1] behauptet, dass „Daniel kein in eins fortgehendes Buch ist, sondern aus mehreren . . . . abgesonderten Stücken besteht, von denen man das eine verwerfen kann, ohne deshalb das andre in Zweifel zu ziehen." Dieses hat unsre Untersuchung zur Genüge dargethan.

Auch deshalb ist schon allein die Ansicht von Merx[2] zu verwerfen, dass die aramäischen Stücke des Buches, also die Erzählungen, für das simple Volk, die hebräischen Teile dagegen, die Geschichte und Apokalypsen, der Gelehrten halber geschrieben seien.

Dieses rein äusserliche σκάνδαλον war, wie wir in der Einleitung sahen, von jeher der eigentliche Grund, an verschiedene Hände zu glauben, die bei der Komposition des Buches thätig gewesen seien. Diese Ansicht ist aber durch unsre seitherige Untersuchung zu widerlegen versucht worden. Aber vorbei gehen dürfen wir doch nicht ohne weiteres an der Frage, wie es wohl mit grösstmöglicher Wahrscheinlichkeit zu erklären sei, dass im Buche Daniel Aramäisch und Hebräisch wechsele. Wir pflichten hier Bevan bei, wenn er sagt: the most plausible supposition is that a portion of the Hebrew text having been lost, a scribe filled up the gap by borrowing from the aramaic version.[3] Es wäre auch in der Zeit des Antiochus IV. etwas nicht Ungewöhnliches gewesen, dass man die heiligen Schriften aufsuchte und vernichtete. Das thaten die Verfolger einer Religion stets, nicht nur damals, sondern auch späterhin noch, von den Römern an, die die Christen verfolgten bis zu den Römlingen, die die Scheiterhaufen in majorem Dei gloriam errichteten. Und die Congregatio des Index dient heute demselben Zwecke.

Übrigens ist meines Erachtens vor der definitiven Lösung des Problems der Zweisprachigkeit des Buches der hebräische

---

[1] Oriental. und exeget. Bibliothek I, 1771, S. 190. [2] Cur in libro Danielis juxta Hebraeam Aramaea adhibita sit dialectus. [3] a. a. O. S. 27.

Text des Daniel mit den alten Versionen aufs ausführlichste zu vergleichen. Dass der LXX schon das Buch Daniel in den zwei Sprachen vorgelegen hat, ist oft behauptet, aber meines Wissens noch nie kritisch untersucht worden. Bevor aber diese Arbeit nicht gelöst ist, haben Vermutungen keinen Wert. Doch bei alledem wird, wenn das Resultat unsrer seitherigen Untersuchung richtig ist, es bei obiger These Bevans bleiben.

*d.*

Nur ein Stück des Buches, das ich bis jetzt stets ausser Acht gelassen habe, will sich für mein Gefühl nicht in das Gebäude des Ganzen einfügen. Aber wir können es ohne Schaden entbehren, ohne dass die Totalanschauung vom ganzen Buche darunter not leidet. Es ist der Abschnitt 9, 4—20. M. E. hat derselbe nicht in dem Original der Danielapokalypse gestanden. Er steht auf einer Stufe mit dem Gebet Asarjä (LXX 3, 25 ff.) und dem Gesang der drei Männer im Feuerofen (LXX 3, 52—90). V. 3 heisst es: „und ich erhob mein Angesicht zu meinem Herrgott, um Gebet zu suchen und Erbarmen, bei Fasten und Sack und Staub." In V. 4 in den Worten „und ich bat zu Jahwe, meinem Gott, und bekannte (die Sünden) und sprach" haben wir eine unnötige Wiederholung, eine redaktionelle Naht, um das Folgende einzuleiten. Desgleichen ist V. 20 eine Flicke, die den Inhalt des Gebetes (Sündenbekenntnis und Bittgebet für die heilige Stadt) resumiert. Deutlich zeigt sich dies in dem וְעוֹד אֲנִי מְדַבֵּר וּמִתְפַּלֵּל; das מִתְפַּלֵּל weist auf das וָאֶתְפַּלְלָה (V. 4) hin, während das וְעוֹד אֲנִי מְדַבֵּר aus V. 21 geholt wird. Wären beide Sätze in V. 20 u. 21 echt, so hätten wir eine unerträgliche Breite. Zweimal wird angesetzt, um erst mit V. 22 in ganz unhebräischer Weise den Nachsatz zu bringen. Ganz natürlich lautet dagegen das וְעוֹד אֲנִי מְדַבֵּר in V. 21 allein, und verbindet sich ausgezeichnet mit dem Folgenden. Auch ist mit dem בַּתְּפִלָּה an das תְּפִלָּה in V. 3 angeknüpft. Fiel nun aus, was von V. 4 bis 20 (incl.) steht, so hätten wir einen hübschen Anschluss, und wir vermissten gar nichts. Auch das בְּצוֹם וְשַׂק וָאֵפֶר in V. 3 halte ich für eine überflüssige und dem Inhalt des Gebets angepasste Scholie.[1] Nach

[1] In 3a ist לְבַקֵּשׁ תְּפִלָּה וְתַחֲנוּנִים befremdlich. Doch wird die Echtheit

dem, wie Gabriel (V. 11 ff.) Daniel anredet, merken wir nichts davon, dass der „Liebling" soeben in „Sack und Asche" getrauert hat. Er hat lediglich zu Gott gebetet.

Wenn ihm Gabriel nun sagt: Am Anfang deines Gebetes ging ein Wort (Gottes) aus, und ich kam, dir kund zu thun, denn ein Liebling (Gottes) bist du; so achte auf das Wort und habe acht auf das Gesicht," so geht klipp und klar daraus hervor, Daniel hat nur um Klarheit über die Weissagungen des Jeremias gebetet. Das war aber so selbstredend, dass der Verf. das Gebet Daniels dem Wortlaute nach zu zitieren sich schenken konnte. Ein späterer Leser, aber noch vor der bald nach der Abfassung des Danielbuches entstandenen griechischen Übersetzung, setzte nach beliebter Methode auch gleich den Wortlaut des Gebetes hinzu.

Aber auch aus dem Inhalte des Gebetes selbst lässt sich zeigen, dass es unmöglich der Feder des Verfassers des Danielbuches entstammen kann. Vor allem gebraucht der Verf. des Buches — anscheinend aus prinzipiellen Gründen — nie den Namen Jahwe. Wo ein älterer Schriftsteller יהוה gesagt hätte, gebraucht er אדני (cf. 1, 2 u. a., vor allem oben S. 21). Nun kommt allerdings auch 9, 2 der Name Jahwe vor, aber hier ist er gewissermassen doch nur im Citat gebraucht. Wahrscheinlich ist er jedoch Zusatz, denn unser Verf. liebt es einfach kurzweg von דָּבָר als „Wort Gottes" zu reden (cf. 8, 23. 25). Aber auch sofort, nachdem der Verf. von dem דְּבַר יהוה gesprochen hat, das zu Jeremia geschah, betet er zu אֲדֹנָי הָאֱלֹהִים und erst in der redaktionellen Naht V. 4), die sich eben auch dadurch schon als solche erweist, findet sich wieder יהוה. Der Gebrauch dieses Gottesnamens herrscht nun vorwiegend von V. 4 bis V. 14, von da, bei der persönlichen Anrede, tritt wieder אדני an seine Stelle, wie es auch V. 4 u. 8 gebraucht wird. Bei dieser Betrachtung sehen wir aber auch, dass sich das Gebet äusserlich in zwei Hälften zerlegt. Die erste hat nun merkwürdige Parallelen im alten Testament, besonders sind es Gebete wie

---

dieser Phrasen gedeckt durch וְיָעֹף אֲנִי מְדַבֵּר בַּתְּפִלָּה (V. 21) und durch בְּתְחִלַּת תַּחֲנוּנֶיךָ (V. 23). Ich vermute in dem Ausdruck eine Umschreibung des alten בִּקֵּשׁ פְּנֵי יהוה.

Neh. 1, 5 ff., 9, 32 ff. Bar. 1, 1 ff. Ich stelle kurz die signifikantesten zusammen:

Zu Dn. 9, 4 cf. Neh. 1, 5. 9, 32. Zu V. 9 cf. Neh. 9, 17. Zu V. 5 cf. Neh. 1, 7. Zu V. 6 cf. Neh. 9, 34. Zu V. 7—8 cf. Neh. 9, 33 und besonders Bar. 1, 15—17. 2, 6. Zu V. 10 cf. Neh. 1, 7. Bar. 1, 18. Zu V. 11 ff. cf. Neh. 9, 6—31. Zu V. 12 ff. cf. Bar. 2, 1. 7.

Mit V. 15 ff., wo das Sündenbekenntnis zum Bittgebet wird, sehen wir auch in die Entstehung des ganzen Gebetes hinein. Es weht uns hier klar die Luft der makkabäischen Zeit entgegen. Das Heiligtum ist in den Händen der Feinde, es ist zerstört. Zwar sitzen die Juden selbst noch in der Stadt, aber sie sind wehrlos dem Spott der umwohnenden Heiden preisgegeben. So ergeht dann die Bitte an Gott, um seines Namens willen handelnd einzugreifen und die Stadt zu retten.

Die Entstehung des Gebetes haben wir uns nun folgendermassen zu denken: Mit Hilfe alter Gebetsformulare arbeitete man ein neues für die Zeit der religiösen Drangsal passendes Gebet aus, das vielleicht am grossen Versöhnungstag zur Vorlesung gelangte. Und in der That, demütigender konnte man nicht sein, indem man das grosse Unglück als Strafe der eigenen Sünde zuschrieb. Aber ein solches Gebet kann nimmermehr vom Verf. des Danielbuches auch nur seinem Werke eingefügt worden sein. Dieser kennt das nationale, sowie persönliche Unglück nicht als Strafe für die Sünden. So ist Daniel 6, 23 von Gott beschützt worden, weil er nichts Unrechtes gethan hat. Das Unglück ist nach Ansicht unsers Verfassers notwendig entstanden aus dem alten Gegensatze, dem ewigen Konflikt zwischen Welt- und Gottesreich. Das zeigte sich uns bei der Betrachtung der messianischen Hoffnung des Buches. Der Fromme wird nicht in das Unglück seiner Sünde willen gestürzt, sondern es ist eben einmal eine dura necessitas. Es gehört nun einmal zur Verwirklichung des Heiles, das schliesslich herbeigeführt wird. Darum soll man ruhig aushalten, man ist ja unschuldig. Man hat nun heutzutage fast allgemein anerkannt, dass der Verfasser des Danielbuches aus pharisäischen Kreisen oder wenigstens ihren Vorläufern entstammt. Damit würde

durch diese Thatsache nur bestätigt, dass er nicht auch der Verf. des Gebetes in C. 9 sein kann.

Das Gebet 9, 4—20 ist ein Schössling auf fremdem Boden. Es ist der einzige grössere Abschnitt unseres Buches, der nachweislich nicht zu seinem ursprünglichen Bestand gehört.

Über die Zugehörigkeit einzelner Verse zum ursprünglichen Ganzen kann uns nur eine Kollationierung der alten Versionen mit dem hebräischen Text Klarheit verschaffen.

Im Übrigen dürfte nun einem jeden bei unbefangener Betrachtung nicht nur die Einheitlichkeit des Danielbuches feststehen, sondern sogar auch weiter, dass „kaum ein anderes alttestamentliches Buch so einheitlich und so in einem Zuge geschrieben" ist wie es.

---

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

# LEBENSLAUF.

Ich, August Freiherr von Gall, wurde am 18. September 1872 zu Lemgo (Lippe) als Sohn des d. Z. Grossh. Hess. Realschuldirektors zu Darmstadt, Dr. phil. August Freiherrn von Gall und seiner Ehefrau Alma geb. Lindemann, geboren. Von Herbst 1881 bis Herbst 1890 besuchte ich die Gymnasien zu Mainz und Darmstadt. An letztrer Schule bestand ich Herbst 1890 die Maturitätsprüfung. Ich bezog sodann die Universität Halle, um daselbst evangelische Theologie zu studieren. Während dreier Semester hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren Kautzsch, Haupt, Kähler, Köstlin, Beyschlag, Loofs und Rothstein. Ausserdem fing ich schon im S.-S. 1891 bei Herrn Dr. Fischer an die orientalischen Sprachen zu treiben. Gerade letzterer wegen ging ich das S.-S. 1892 und das W.-S. 1892/93 nach Berlin, wo ich bei den Herren Sachau, Barth, Schrader, Erman und Steindorff meine orientalischen Studien fortsetzte. Ausserdem hörte ich theologische Vorlesungen bei den Herren Professoren Kaftan, Harnack, Pfleiderer und Dillmann. Meine letzten vier Semester, vom S.-S. 1893 bis W.-S. 1894/95 brachte ich in Giessen zu, wo ich bei den Herren Professoren Stade, Kattenbusch, Baldensperger, Krüger und Reischle noch für den Schluss meiner ersten Studienzeit reiche Anregung empfing. Ostern 1895 bestand ich in Giessen mein erstes theologisches Examen. Den Sommer 1895 ging ich nach Göttingen, um meine Licentiatenarbeit zu schreiben und vor allem bei Herrn Prof. Wellhausen Arabisch und Syrisch zu hören. Derselbe gestattete mir mit grosser Liebenswürdigkeit die Teilnahme an seinen Vorlesungen. Für die Förderung, die ich in ihnen genossen habe, sage ich ihm hier nochmals meinen aufrichtigsten Dank. Aber Dank schulde ich allen meinen Lehrern, die mich, sei es nun auf diesem oder jenem Gebiet, sei es in der Wissenschaft oder in der summa theologia, brauchbar und tüchtig gemacht haben. Vor allem danke ich auch noch Herrn Prof. Stade für manchen freundlichen Wink, den er mir bezüglich vorliegender Arbeit gegeben hat, und für die Anregung zum Studium des Alten Testamentes überhaupt.